منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

د. عبد اللطيف عادل

بلاغة الإقناع في المناظرة

مقاربات فكرية

بلاغة الإقناع في المناظرة

د. عبد اللطيف عادل

- كاتب من المغرب

إن البلاغة ظلت دوما ملتقى لخطابات متنوعة ثقافية واجتماعية ودينية ونفسية، لا غرو أن يعتبرها الناقد الفرنسي رولان بارت "إمبراطورية حقيقية أكثر امتدادا وإصرارا من أية إمبراطورية سياسية بحجمها وديمومتها". ومع التغيرات التي وسمت العالم المعاصر، أضحى حقل البلاغة أكثر اتساعا، إذ انفتح على أنساق أخرى مثل الصورة والإشهار التجاري والإعلام برمته. وقد اغتنت البلاغة بحكم هذا الامتداد، ولذلك لم تعد "محصورة في البعد الجمالي بشكل صارم، بل إنها لتنزع إلى أن تصبح علما واسعا". ولعل ذلك ما دفع بول ريكور إلى الإشارة للطموح الكلياني ونزعة التسامي، اللذين يخامران البلاغة منذ موطنها الأول بـ "صقلية" خلال القرن السادس قبل الميلاد، حتى لقد نصبت نفسها "فنا للخطاب الإنساني الأكثر إنسانية، لا بل إنها تطالب بتفوقها على الفلسفة ككل".

إن هذه الإمكانيات التي تؤمنها البلاغة هي ما يبرر اعتمادها في مقاربة خطاب المناظرة وتمثله، واستنطاقه وفق ما تمنحه الآليات البلاغية.

إن اهتمام الكتاب ببلاغة الإقناع هو اعتبار للبعد الحجاجي الذي وسم البلاغة منذ ميلادها، وخول لها أن تعيش "عصورا حافلة بالأمجاد"، تقاطعت خلالها مع الفلسفة والجدل، وغطت مناحي الاجتماع البشري، في مقامات القضاء والتداول الاستشاري والمناسبات الكبرى... هذا البعد الحجاجي كشفت عنه بوضوح آراء أرسطو طاليس في كتابه الخطابة.

من مقدمة المؤلف



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com



منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
editions.elikhtilef@gmail.com

بلاغة الإقناع في المناظرة

بلاغة الإقناع في المناظرة

تأليف
د. عبد اللطيف عادل







بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة الأولى
1434 هـ - 2013 م

ردمك 978-614-01-0506-5

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING
editions.difaf@gmail.com
بيروت - لبنان

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef
149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
هاتف/ فاكس: 676179 21 213+
e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

دار الأمان
الرباط
4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل
الهاتف: 537.72.32.76 (212) - الفاكس: 537.20.00.55 (212)
البريد الالكتروني: darelamane@menara.ma

المحتويات

الباب الثاني

المنـــاظرة في التراث العربي الإسلامي

الباب الثالث

الآليات الإقناعية أو الاشتغال الحجاجي في المناظرة

إهداء ..

إلى روح جدي الطاهرة

إلى أبي وأمي...

إلى خديجة الحبيبة وإلى رانية وجاد

إلى إخوتي وأخواتي

مُقـدِّمـة

وقفت اعتبارات عديدة وراء هذا الموضوع، وقادت نحو اختياره جملة من الشواغل، ولعلها بررت مجتمعة البحث فيه ومنحته شرعيته. هذه الاعتبارات تتقاطع فيها أبعاد مختلفة لغوية وأدبية وفكرية وحضارية عامة. ويمكن تلخيصها فيما يلي:

إن البلاغة ظلت دوما ملتقى لخطابات متنوعة ثقافية واجتماعية ودينية ونفسية، لا غرو أن يعتبرها الناقد الفرنسي رولان بارت "إمبراطورية حقيقية أكثر امتدادا وإصرارا من أية إمبراطورية سياسية بحجمها وديمومتها"[1]. ومع التغيرات التي وسمت العالم المعاصر، أضحى حقل البلاغة أكثر اتساعا، إذ انفتح على أنساق أخرى مثل الصورة والإشهار التجاري والإعلام برمته. وقد اغتنت البلاغة بحكم هذا الامتداد، ولذلك لم تعد "محصورة في البعد الجمالي بشكل صارم، بل إنها لتنزع إلى أن تصبح علما واسعا"[2]. ولعل ذلك ما دفع بول ريكور إلى الإشارة للطموح الكلياني ونزعة التسامي، اللذين يخامران البلاغة منذ موطنها الأول بـ"صقلية" خلال القرن السادس قبل الميلاد، حتى لقد نصبت نفسها "فنا للخطاب الإنساني الأكثر إنسانية، لا بل إنها تطالب بتفوقها على الفلسفة ككل"[3].

إن هذه الإمكانيات التي تؤمنها البلاغة هي ما يبرر اعتمادها في مقاربة خطاب المناظرة وتمثله، واستنطاقه وفق ما تمنحه الآليات البلاغية.

إن اهتمام الكتاب ببلاغة الإقناع هو اعتبار للبعد الحجاجي الذي وسم البلاغة منذ ميلادها، وخول لها أن تعيش "عصورا حافلة بالأمجاد"[4]، تقاطعت خلالها مع

---

(1) رولان بارت، البلاغة، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، 1994، ص 35.

(2) هنريش بليث: "البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص"، ترجمة وتقديم وتعليق محمد العمري، منشورات دراسات سال، البيضاء، الطبعة الأولى 1989، ص 15-16.

(3) بول ريكور، "البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا"، ترجمة مصطفى النحال، مجلة (فكر ونقد)، السنة الثانية، العدد 16، فبراير 1999، ص 109.

(4) فرانسواز مورو: البلاغة والمدخل لدراسة الصور البيانية، ترجمة محمد الوالي وعائشة جرير، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، المحمدية، الطبعة الأولى 1989، ص 5.

الفلسفة والجدل، وغطت مناحي الاجتماع البشري، في مقامات القضاء والتداول الاستشاري والمناسبات الكبرى... هذا البعد الحجاجي كشفت عنه بوضوح آراء أرسطو طاليس في كتابه **الخطابة**.

إن هذه البلاغة القائمة على الاستدلال، وتنظيم تدرج الخطاب من فكرة إلى فكرة، وتسخير كل الإمكانات الفكرية والعاطفية واللغوية للإقناع، ستتراجع مع التطور التاريخي، لتفسح لسيادة بلاغة الصورة والحلية. هذه الظاهرة يمكن تلمسها في التقاليد البلاغية الغربية المتأخرة، والتي استمرت مع الشكلانيات والشعريات الحديثة، حتى أضحت البلاغة "مختزلة" حسب عبارة شهيرة لجيرارجنيت، مختزلة إلى "نظرية للأسلوب ثم إلى نظرية للمجازات"(1). والأمر نفسه يمكن معاينته في التراث البلاغي العربي الإسلامي، بحيث أبرزت الكثير من المصنفات التي تراكمت منذ عبد الله بن المعتز حتى **تجنيس البديع** للسجلماسي، احتفاء خاصا ببلاغة المحسنات دون بلاغة الخطابة، التي حدد الجاحظ أهم دعائمها.

وعليه، فخلال فترات طويلة من تاريخ البلاغة، لم يكن موضوع البلاغة "يهتم بتقنيات الإقناع المؤثر... بقدر ما أصبح يهتم بجمالية الأسلوب وفنيته وزخرفته وشكله"(2). ومعلوم أن العودة المظفرة للبلاغة في زمننا المعاصر قد ارتبطت بإحياء بعدها الحجاجي وترهين قضايا الإقناع فيها. الأمر الذي جعلها، مرة أخرى، ملتقى لتكامل المعارف وتداخلها.

- إن عناية الكتاب ببلاغة الإقناع، مكنت من الوقوف، من جهة أولى، على قسم غني من أقسام البلاغة العربية القديمة، تحديدا بلاغة البيان، أو ما سماه الباحث المغربي محمد العمري بـ"نظرية الإقناع القائمة على المقام"(3). هذا القسم الذي انحسر بسبب هيمنة بلاغة البديع، أو "نظرية الشعر القائمة على البناء اللغوي دون اهتمام بأحوال المخاطبين"(4). ومن جهة ثانية، فإن متابعة بلاغة

(1) فرانسواز مورو: البلاغة والمدخل لدراسة الصور البيانية، مذكور، ص 7.

(2) مازن الوعر: "الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية"، مجلة (عالم الفكر)، المجلد 22، الكويت، العدد 3 و4 يناير/ مارس - أبريل/ يونيو 1994، ص 142.

(3) محمد العمري: "المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي"، مجلة (دراسات سيميائية أدبية لسانية)، العدد 5، خريف - شتاء 1991، ص 14.

(4) نفسه.

الإقناع هي استحضار للحظة معرفية خاصة، ولسياق ساخن في تاريخ تطور الثقافة العربية الإسلامية. لقد كان بناء نظرية الإقناع، تجسيدا لأجواء النضج العقلي والصراع المذهبي، وترجمة لثقافة الحوار والمناظرة.

- وفضلا عن ذلك، فإن اهتمام الكتاب ببلاغة الإقناع حكمه انشداد قوي إلى ما يجري في العصر الراهن، ما دام الإقناع خاصية مؤسسة لخطابات تفرض قوتها وخطورتها في عالم اليوم، بل وتصنع قيم الإنسان المعاصر، إنها خطابات الإعلام وخطابات السياسة.
- إن اشتغال المؤلف على المناظرة، واعتمادها مجالا تطبيقيا لبلاغة الإقناع، يعود إلى أن المناظرة، بوصفها جنسا حجاجيا، تقدم مهادا خصبا لتشغيل بلاغي من هذا النوع. ثم إن التركيز عليها عكس في أحد أبعاده، الطموح نحو نقل بلاغة الإقناع من مجال تقليدي أفاضت في الاشتغال عليه وراكمت فيه عناصر كثيرة، وهو أدب الخطبة، نحو مجال آخر هو المناظرة، قد يغني أبعاد هذه البلاغة ويفعل مقترباتها. بل إن الارتباط وثيق بين بلاغة الإقناع والمناظرة، وفي ذلك يقول بول ريكور "المخاطبون المفضلون لفن البلاغة هم مستمعون مخصوصون، يجمع بينهم التنافس بين خطابات متعارضة، ينبغي الاختيار فيما بينها. ويتعلق الأمر في كل حالة بترجيح كفة حكم ما على حكم آخر، وفي كل وضعية من الأوضاع المذكورة، ثمة مناظرة تستدعي الحسم في قرارها"[1].
- إن التركيز كذلك على المناظرة قادت إليه قناعة راسخة بأهمية هذا الإنجاز المعرفي في التراث العربي الإسلامي، بحيث شكلت المناظرة شاهدا على ما عرفته هذه الثقافة من ألوان التحاور وأشكال التناظر بين مختلف الفئات والأفراد، وما تضمنته من مجالس مأثورة ومناظرات مشهورة جمعت بين متحاورين اختلفوا في اتجاهاتهم واختصاصاتهم، "كأنما الحقيقة لا تظهر إلا في الجماعة، ولا يكاد يظفر بها الواحد حتى يحتاج إلى الشهادة من غيره"[2].

(1) بول ريكور: "البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا"، مذكور، ص 109.

(2) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة – 1 – الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى 1995، ص 256-257.

لقد كانت المناظرة، بما هي استدلال حواري، أسلوبا للتفاعل العقلي ومنهجا فكريا، أطر العديد من الأنشطة والخطابات المعرفية في التراث، مثل خطابات "التهافت" و"التعارض" و"الرد" و"النقض"، فضلا عن أبواب "الخلاف" في الفقه، و"القياس" في النحو...

- إن الاهتمام ببلاغة الإقناع وبالمناظرة، حكمه كذلك الوعي الحاد بمسيس الحاجة إلى ثقافة الحوار التي تشكل البديل الإنساني عن العنف والتطرف. ذلك أن الإقناع يمثل الجواب الحضاري عن الاختلاف، كما أن التناظر يمثل الاحتواء الصحي الإنساني لنزعات التنابذ والإقصاء. تبعا لذلك، فإن تجديد الصلة بالإقناع والمناظرة، ينطوي على إعادة الاعتبار للممارسة الحوارية ولقيم الاختلاف والتفاعل، والتي قد تكون بديلا عن الانهيارات والكوارث وأشكال العنف المميزة للمشهد العالمي الراهن.

لقد عبرت الوقائع والتداعيات التي حملها فجر القرن الحادي والعشرين عن "إفلاس البشر في تدبر مشكلاتهم وقيادة مصائرهم. بهذا المعنى لسنا ضحايا بعضنا البعض كما يعتقد أصحاب نظرية الصدام والأصوليون على الجانبين، بقدر ما نحن ضحايا عقلياتنا ومفاهيمنا واستراتيجياتنا"[1]. لذلك يعتبر المفكر العربي علي حرب بأن لا خيار لخروج العالم من مأزقه، إلا الاقتناع بـ"عقلانية تداولية"، وهي عقلانية مرتكزها الحوار، وقيم "التوسط" و"التبادل". إنها العقلانية التي تمكن البشر من تحمل بعضهم البعض، وهكذا "فما دمنا نتواصل ونتباحث أو نتبادل ونتفاعل، ثمة إمكان لأن نغير ونتغير. تلك لغة التداول وذلك منطق التحول"[2].

وغير بعيد عن هذه الأطروحة التداولية، كان ميشال ماير الباحث الغربي في الفلسفة والحجاج، قد اعتبر بأن البلاغة القائمة على الإقناع والحوار هي الأفق الديمقراطي للمجتمعات الإنسانية. لذلك اعتبر هذا الباحث بأن مرتكز البلاغة هو "المفاوضة" Négociation، أي الاستعداد للتبادل ومداولة "المسافة" Distance، وفي ذلك يقول: "مع تهاوي الموضوع الكانطي الخالص، فإن الناس لم يعودوا إلا

(1) علي حرب: العالم ومأزقه: منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص 6.

(2) نفسه، ص 16.

ناسا، وليسوا متعالين عن التاريخ. لم يعد هناك إلا أفراد مختلفون، مرة متنافسون ومرة منسجمون، ولكنهم في كل الأحوال مرغمون على التفاوض حول اختلافاتهم للعيش المشترك"[1].

ومنذ باكورة أعماله الفكرية: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، حرص الدكتور طه عبد الرحمان على الاحتفاء بالمناظرة بوصفها الممارسة الحوارية الأجلى التي اختص بها التراث العربي الإسلامي، داعيا إلى تجديدها ومنبها إلى الفضائل الفكرية والحضارية التي يزخر بها الحوار. فالحوار حسب الدكتور طه عبد الرحمان "لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف"[2]. ومن ثم، فهو قائم على اعتبار الآخر، لا إلغائه. والحوار، وحده، قادر على أن يفتح طرقا متعددة توصل إلى الحق، لا قصر الحق على طريق واحد. وقد شدد هذا المفكر على أن الحوار يشكل السبيل الناجع لـ"توسيع العقل وتعميق مداركه"[3]، ذلك لأن النظر من جانبين يسمو على النظر من جانب واحد.

ووعيا منه بأن الحوار يبقى الوسيلة الإنسانية لتحقيق التواصل والتقارب بين الأطراف وتقريب الفواصل بينها، يدعو طه عبد الرحمان إلى التعجيل بـ"وضع خطة تربوية دقيقة وشاملة توفر لمجتمعنا الناهض تكوينا في منهجيات الحوار وأخلاقياته، لا سيما وأن لنا في غيره من المجتمعات المتقدمة أسوة حسنة، كما لنا في تراثنا وتاريخنا الكثير مما يفيدنا في تأصيل هذه التربية وتسهيل انتشارها بين الفئات والأفراد، فقد ترك لنا أهله تقليدا راسخا في المجالس والمناظرات، لا نجد له شبيها إلا عند الأمم التي ترقت إلى رتبة عالية في مجال التحضر، فضلا عن غزير إنتاجهم العلمي الذي يدور حول مسألة الحوار تأريخا ووصفا وضبطا وتنسيقا"[4].

---

(1) Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, Paris, le livre de poche, 1990, p. 40.

(2) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2000، ص 20.

(3) نفسه.

(4) طه عبد الرحمان: حوارات من أجل المستقبل، كتاب الجيب، الكتاب 13، منشورا جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، أبريل 2000، ص 8.

إذا كانت المقدمة تضع لأي عمل "محيطا وتقدم حوله إيضاحا"[1]، فإن الكتاب وهو يكشف في البداية عن الاعتبارات التي حكمته، يأمل أن يكون قد برر جزءا من شواغله وفسر بعضا من دواعيه.

اشتغالا على الموضوع، اهتم الكتاب في **الباب الأول** باستعراض أهم الإسهامات النظرية الخاصة ببلاغة الإقناع، سواء في السياق الغربي القديم أو في سياق التراث العربي الإسلامي، أو في السياق الغربي الحديث.

أما **الباب الثاني**، فقد خصص للمناظرة في التراث العربي الإسلامي، بحيث تم التركيز على تحديد هذا الجنس، وكشف عوامل تبلوره وتطوره، ورصد فضاءاته ومعاهده الحاضنة. فضلا عن الاستعراض المفصل لبنيته وآدابه.

وفي **الباب الثالث**، انبرى الكتاب للاشتغال التطبيقي على المناظرة مستخرجا أهم الآليات الإقناعية والحجاجية[*] التي تؤطر هذا الجنس. وقد تولى هذا الباب بالمتابعة البناء الحواري في المناظرة، واشتغال الاستفهام والنفي والشاهد بها. ولتحقيق هذه الإحاطة اعتمد التطبيق متنا يتكون بشكل رئيسي من ثلاث مناظرات مختلفة الموضوعات (سياسية وعلمية وكلامية)، فضلا عن الاستئناس بمناظرات أخرى طلبا للتنوع ومزيد تمثيل.

وقد أثبت الكتاب في خاتمته أهم الخلاصات التي كشفت عنها رحلة معالجة الموضوع.

وإذا كان مرام هذا المصنف الكشف عن الآليات الإقناعية التي تنطوي عليها المناظرة، فإن المنهج الذي تمت الاستعانة به اكتسى طابعا مركبا، وفيا في ذلك لتنوع وتعدد مجالات الموضوع. وهكذا راوح المنهج بين الاستعراض التاريخي وإثارة المرجعيات الاجتماعية والثقافية، والتوسل بأدوات التحليلين التداولي والحجاجي من جهة أخرى. وقد ظل المنهج في هذا العمل على علاقة وطيدة

(1) عبد الواحد ابن ياسر: "الخطاب المقدماتي"، مجلة (علامات في النقد)، المجلد 12، الجزء 47، محرم 1424، مارس 2003، ص 360.

(*) وظف البحث مصطلحي الحجاج وبلاغة الإقناع بنفس المعنى، على غرار الدراسات التي انشغلت بهذا المجال، يقول بول ريكور: "يظل هدف الحجاج هو تحقيق الإقناع، وبهذا المعنى يمكن تعريف البلاغة بصفتها تقنية للخطاب الإقناعي" "البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا"، مذكور، ص 108.

بخطوات وأطوار الموضوع، إذ شغل البحث المنحى التاريخي واستحضر الخلفيات الاجتماعيـة فـي متابعتـه لتطور أنسـاق بلاغة الإقناع، سـواء داخل السـياق الغربي، قديمه وحديثه، أو ضمن التراث العربي الإسـلامي. وبهذه المقاربة نفسـها كشـف كذلـك عـن العوامـل والشـروط الثاوية وراء انبثاق المناظـرة. كما نقب في مصادر هذا الجنس، واختار منها نصوصا تفي بشرط التمثيل، وبأدوات تداولية وحجاجية، تناولها وصفيا وتحليليا، مثبتا الاشتغال المركزي للحجاج فيها.

أما الصعوبات التي اعترضت البحث في هذا الموضوع، فيمكن إجمالها في نـدرة المصـادر والمراجـع التي اهتمـت بمجال المناظرة قديمـا وحديثا. فقد تتوفر النصوص، ولكن المجهودات التحليلية والنقدية لمقاربتها تندر، أو بالأحرى تنتفي وتنعدم. لذلك لا بد من الاعتراف، بأن إسهام الدكتور طه عبد الرحمن في **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، وملاحظات الدكتور حسين الصديق في كتابه: **المناظرة فـي الأدب العربـي الإسـلامي**، قـد شـكلت معالم مرشـدة لمواجهة هـذا الخصص الجسيم. والمظهر الثاني للصعوبات ارتبط بالتداخل "المربك" بين المناظرة وعلم الكلام. وغير خاف، المجال المتشعب لعلم الكلام، والمسار الشائك الذي يأخذه الاقتـراب مـن قضايـاه. أمـا المظهر الثالـث للصعوبات، فتجلى فـي حداثة مباحث الحجاج في الثقافة العربية الإسـلامية المعاصرة، إذ لا زالت الكثير من مرجعياتها - باسـتثناء اجتهـادات الدكتـور طه عبـد الرحمان ومتابعات الدكتور محمد العمري وتطبيقـات الدكتـور أبـي بكر العزاوي، والبحوث المتأخرة في الجامعة التونسـية - غير منتشرة بشكل واسع في الحقل الثقافي العربي.

الباب الأول

الإسهامات النظرية

في بلاغة الإقناع

تمهيد

ينشغل هذا الباب باستعراض أهم الإسهامات النظرية الخاصة ببلاغة الإقناع في السياق الغربي قديما وحديثا، وفي التراث العربي الإسلامي. وسينظم هذا الباب في ثلاثة فصول. سيعنى **الفصل الأول** ببلاغة الإقناع في السياق الغربي القديم، وسينظم في ثلاثة مباحث. من خلال **المبحث الأول** ستتم متابعة إسهامات السوفسطائيين، الذين اشتهروا في الزمن الإغريقي القديم بسلطة خطابهم وقوته الخاصة في التأثير. أما **المبحث الثاني** فستتم فيه متابعة إسهامات أفلاطون الذي عارض الحجاج السوفسطائي، مشيدا بدله حجاجا يخضع الخطابة للفلسفة. وسيتولى **المبحث الثالث** عرض نظرية أرسطو طاليس في مجال الحجاج من خلال مصنفاته **الطوبيقا** وفن **الخطابة** و**السوفسطيقا**.

أما **الفصل الثاني** من هذا الباب فقد خصص لبلاغة الإقناع في التراث العربي الإسلامي، وسينتظم هذا الفصل كذلك في ثلاثة مباحث: **مبحث أول** سيعنى بشروط القول المقنع عند الجاحظ، و**مبحث ثان** سيخصص لبيان الحجة لدى إسحاق بن وهب الكاتب. وسينكب **المبحث الثالث** في هذا الفصل على متابعة بلاغة الاستدلال لدى أبي يعقوب السكاكي.

في حين أن **الفصل الثالث** من الباب الأول سيرصد لاستعراض أهم مشاريع بلاغة الإقناع في السياق الغربي الحديث. وسينظم هذا الفصل في أربعة مباحث، سيخصص **المبحث الأول** لمتابعة جهد الإحياء لبلاغة الإقناع الذي قام به بيرلمان، معيدا الصلة بأرسطو طاليس. وسيفصل هذا المبحث في جرد منطلقات وتقنيات الحجاج التي أثبتها بيرلمان وتيتكاه في كتابهما **مصنف في الحجاج**. وسيفرد **المبحث الثاني** في هذا الفصل لنظرية الحجاج في اللغة، كما بلورتها إسهامات أوزفالد ديكرو وأنسكومبر استنادا إلى مبادئ تداولية، واقتناعا بالخاصية الداخلية للحجاج. أما **المبحث الثالث** فسينصب على نظرية ميشال ماير في الحجاج مع

إثارة لخلفياتها وارتباطها الوطيد بالفلسـفة، وآفاقها العامة في المعرفة البشـرية التي تتجاوز حدود البلاغة. وسيختم هذا الفصل بمبحث رابع سيركز حول ما قدمه جاك موشلر، من منظور تداولي، بخصوص البناء الإقناعي في المحاورات.

الفصل الأول

بلاغة الإقناع في السياق الغربي القديم

المبحث الأول:

السوفسطائيون وسلطة القول

1- الخلفية الإقناعية لميلاد البلاغة اليونانية

عبر أطوار تاريخها الممتد، لابست البلاغة الخطابة وارتبطت بها، وبذلك انطوت منذ ميلادها الأول على حمولة الإقناع، وارتبطت بسطوة التأثير، يقول جابر عصفور: "البلاغة نشأت ملازمة للخطابة، ولم تفارق ما ارتبط بها من مخايلة الإقناع، وما تؤديه هذه المخايلة من وظيفة إيديولوجية تتصل بإيقاع التصديق في النفوس"[1]. لذلك لم يكن غريبا أن تؤرخ الحضارة الغربية لميلاد بلاغتها بأولى المحاكمات التي احتضنتها "صقلية" حول الملكية، يقول رولان بارت: "قام طاغيتان من صقلية جيلون GELON، وهيرون HEIRON سنة 485 قبل الميلاد بتهجير السكان ونقلهم وبمصادرة للملكية من أجل إعمار "سيراكوزا" وتمليك المرتزقة، وبعد أن أطاحت بهما انتفاضة ديمقراطية، وأريدت العودة إلى الوضع السابق، حدثت نزاعات قضائية لا تحصى، فقد كانت حقوق الملكية غير واضحة تماما. كانت تلك المحاكمات من نمط جديد، كانت تعبئ هيئات شعبية كبرى من المحلفين، والتي كان يلزم لإقناعها التمتع بـ"الفصاحة". هذه الفصاحة المتضمنة في آن معا، للديمقراطية والديماغوجية، وللقضائي والسياسي (ما سمي بعد ذلك بالمشوري)، سرعان ما أصبحت موضوعا للتدريس. وكان أول أساتذة هذه المادة الجديدة "امباذقليس" و"كوراكس" تلميذه في سيراكوزة (وأول من أخذ أجرة مقابل دروسه) وتيسياس Tisias. وانتقل هذا التدريس بالسرعة ذاتها إلى آتيكا (بعد الحروب الميدية)، بفضل منازعات التجار الذين كانوا يترافعون في "سيراكوزة" و"أثينا" في نفس الوقت"[2].

(1) جابر عصفور: "بلاغة المقموعين"، ضمن: المجاز والتمثيل في العصور الوسطى، دار قرطبة، البيضاء، الطبعة الثانية 1993، ص 7.

(2) رولان بارت: البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، مذكور، ص 38.

كان القصد الأول إذن للبلاغة/ الخطابة، مطالبة بالملكية ودفاعا عنها، وفنا للقول يتوخى الانتصار في خضم صراع حياتي ومنازعات بشرية. وغير خاف أن ادعاء الحق والدفاع عنه وبالأحرى نيله، لا يستقيم إلا بالمرافعة والاحتجاج.

وكانت البلاغة بما هي إقناع على صلة بالاحتكام أي بمؤسسات قضائية تضطلع بالبث والفصل بين المتنازعين، وليست تلك المؤسسات إلا مظاهر لديمقراطية التاريخ القديم.

لقد كان المهاد الذي تشكلت فيه بلاغة الإقناع فضاء خلافيا وديمقراطيا، خلافيا لأنه مجال المنازعة، وديمقراطيا لأنه يقوم على الاحتكام والمؤسسات.

2- المشروع الحجاجي للسوفسطائيين

بعد "الحروب الميدية" والتي انتهت بانتصار اليونان على الإمبراطورية الفارسية، ستنتقل البلاغة إلى "أثينا" حيث ستعرف أقصى درجات الانتعاش والشيوع. وقد كان منشطو مشهدها السوفسطائيين الذين يعود إليهم فضل الاعتناء بهذه البلاغة إن إقرارا لقواعدها وطقوسها أو تصريفا لها في خطبهم ومحاوراتهم.

وإذا كانت الثقافة الأوروبية منذ أفلاطون مرورا بأرسطو ووصولا إلى ديكارت، لم تنصف السوفسطائيين كما لم تنصف خطابتهم، وذلك على خلفية ارتباط مشروعهم بالمغالطة والتبكيت والتناقض، فإن المآل نفسه سيعيشه هؤلاء في أحضان ثقافة شارحة، إذ اقترنوا في التراث العربي الإسلامي بـ"العندية أو العنادية أو اللاأدرية"[1]. وعلى الرغم من لعنة أفلاطون التي رافقت السوفسطائيين، وهو الفيلسوف الذي خصص جزءا من نسقه الفلسفي للرد الشرس عليهم، فإن "الدور الهام الذي أداه هذا التيار في إذكاء البحث الفلسفي والدفع إلى دراسة القول"[2]، فرض على الفكر الغربي الحديث، إعادة التصالح مع ميراثهم. فـ"منذ قرن تقريبا وهو العهد الذي أخذ فيه الفكر الغربي يراجع أصوله ومآتي القول،

(1) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1976، ص 106.

(2) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39-1998، ص 51.

نشر الدارسون النزر اليسير مما بقي من مؤلفات السوفسطائيين، وأخذوا في إعادة قراءتها. ولقد وجد بعض الفلاسفة المحدثين في السوفسطائيين الرؤية المأساوية للوجود الإنساني في الفكر القديم، ووجد فريق ثان فيهم الإيمان بنسبية المعرفة في تخومه القصوى"[1].

لقد كان للسوفسطائيين ببلاغتهم أثر حاسم في تحريك التفكير حول العديد من المعضلات الفلسفية، فضلا عن الإثارة المنتجة لأبوي الفلسفة الغربية أفلاطون وأرسطو. وليس أدل على ذلك من أن نسقي هذين الأخيرين قد انشغلا، وضمن مساحة هامة فيهما، بالإجابة عن أسئلة السوفسطائيين واستشكالاتهم ومجادلاتهم. هذه القدرة الخاصة على النزال الكلامي والمساءلة، أمنها لدى السوفسطائيين تمكنهم من فن القول وحيازتهم لآليات الإقناع. فكيف كان السوفسطائيون يقنعون؟ وكيف رتبوا بناء القول المقنع؟

اشتهر السوفسطائيون، وهم حسب تسميتهم محترفو الذكاء والمعرفة وأصحاب الحكمة والكفاءة المتميزة في كل شيء، باعتمادهم سلطة الخطابة لنشر آرائهم وإتقان الاحتجاج لها. وقد كان مقصدهم اكتساح أغلب فضاءات الفكر والاجتماع في مدينة "أثينا"، وتأمين قاعدة واسعة من الأنصار والمشايعين، لذلك غلبت عليهم صفة الخطباء وان كان وا يشتغلون بالفكر، وعرفوا أكثر بما كانوا يعلمونه شباب "أثينا" "من طرق الإحسان في الخطابة وما دربوهم عليه من الغلبة على الخصوم"[2].

لقد اعتبر السوفسطائيون أن القول الخطابي يفوق المعارف البشرية الأخرى بما يمتلكه من قوة وفعالية، إذ هو أعلى سلطة لتحقيق الاعتقاد وبناء المعرفة، ووصل الإنسان والمدينة بالخير والنافع. وقوته تلك أهلته ليبني حضارة "أثينا"، يقول جورجياس وهو المحاور السوفسطائي لسقراط: "إن حصون "أثينا" وموانئها - أي فضاءات الاقتصاد والقوة - إنما بناها أصحاب القول لا أهل الصنائع"[3].

(1) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 52.

(2) شوقي ضيف: البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، مصر، الطبعة 2 (د.ت)، ص 39.

(3) Platon: Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon-Cratyle, traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, GF-Flammarion, 1967, p. 181.

هـذا القـول الـذي يأسـر الجموع ويسـتبد بهم، داحرا كل مقاومـة، لا يمكن إلا أن يكون واثقا في أثره، مسنودا بسلطة إقناعية خاصة.

والقول عند السوفسطائيين يرتبط بالإنسان أكثر من ارتباطه بالحقيقة المجردة، وليس من مهمة الخطاب أن يكشـف عن الأشـياء أو الوجود، بانفصال عن حامل هذا الكلام واسـتعمالاته. فالقول إذن نطاق واسـع للتفاعل بين الإنسـان والإنسـان، ومن ثم يكتسـي نسـبيته وتعدده، ويصبح أوثق بالظن Opinion ومقدرات الحجاج. ليس غريبا إذن أن تأخذ الخطابة جدارتها ومركزيتها في نسق السوفسطائيين الذين اعتبروا أن "الخطيب البليغ يسـتطيع أن ينصر الحق كما يسـتطيع أن ينصر الباطل بقـوة حججـه أو براعتـه بالأقيسـة والقضايا، الظاهر منهـا والمضمر، [لأن] الحقيقة ليسـت شـيئا موضوعيا قائما بذاته، بل هي شـيء نسـبي، والإنسـان هو مقياس كل شـيء. فالحق هو ما يراه كل إنسـان حقا، والباطل ما يراه باطلا، وليس هناك حق موضوعي يتعارض مع الباطل الموضوعي ما دام الإنسان هو مقياس كل شيء"[1].

نسبية القول، بعيدا عن أي مثال مرجعي ثابت، أو سلطة يقينية واحدة، حدت بالسوفسطائيين إلى تجريب أقاويل متناقضة (Antilogies) كما فعل بروتاغوراس إذ كان في خطبه يحتج للرأي مرة، ويدافع عن نقيضه مرة أخرى، مفتتا اليقين الحتمي وموسـعا لمجال الاحتمال. وهكذا فالسوفسـطائي "لا يهتم باكتشـاف الحقيقة، إنه يكتفـي بـأن يعـرض أمـام الآخرين وجهة نظـره (...) ما يرى أنه الحقيقة مع توجيه خاص لتلك الحقيقة نحو مطالب الحياة العملية ومطالب المجتمع"[2]. ومعلوم أن بلاغة الإقناع، تشتغل على الوجوه المتعددة للخطاب، وتنوع طرقه بحسب غايات صاحبـه. إن منفعـة القـول تتحـدد عند السوفسـطائيين بقدرته على خلق الاسـتلذاذ لدى المقول إليه واستمالته، لذلك اعتمدوا توجيه الحجاج وفق الإمكانات الواسعة التي تتيحها آفاق القول ومقاصده. وقد اشتهر السوفسطائي كوراكس (وهو خطيب صقلي الأصل) بهذا المذهب، إذ كان "يعلم تلاميذه مسـالك توجيه الاحتمال في

---

(1) محمد مندور: الأدب وفنونه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، مصر 1980، ص 154.

(2) نجيب بلدي: دروس في تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر الطاهر وعزيز وكمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر، البيضاء المغرب، الطبعة الأولى 1987، ص 65.

الحجاج بحسب النافع"[1]. وغير خاف أن نظريات الحجاج المعاصرة قد اشتغلت بشكل واسع بمفهوم الاتجاه الحجاجي أو الاتجاه في القول[2].

إن الأفق الإقناعي الذي ميز بلاغة/ خطابة السوفسطائيين لا يمكن فصله عن انشغالاتهم السياسية والتعليمية، فقد كانوا معنيين بتنشئة المواطن وتشكيل "الرأي العام" ضمن صراع المواقع والسلط داخل المجتمع. ولذلك قال جورجياس في محاورة أفلاطون الشهيرة: "إن الخطابة هي الخير الأعلى حقا، تمنح من يحذقها الحرية في نفسه، والسيطرة على غيره من الناس في وطنه (...) تحتضن في ذاتها السلط جميعا وتخضعها لهيمنتها"[3].

وإذا كانت السياسة بخطاباتها المتضادة، واختلاف طرقها في ممارسة الحكم، تقوم على كيفيات الاحتجاج، فإن الممارسة الإقناعية للسوفسطائيين كانت على علاقة وطيدة بحرية الرأي واختلافه، وأجواء الساحات الكبرى في اليونان القديمة، هذه الساحات "التي كان الخطباء يتوجهون فيها إلى الجمهور لإقناعه بنوع الحكم الذي يناسب "أثينا""[4].

إن ممارسة الإقناع لدى السوفسطائيين كانت مدعومة بنشاط تعليمي اضطلعوا به ومارسوه. وامتهانهم للتعليم جعلهم يكرسون مجهودهم المعرفي والبيداغوجي لوضع مبادئ بلاغة الإقناع. ومن ثم، انتهى الدكتور عبد الرحمان بدوي في **ربيع الفكر اليوناني** إلى الإقرار: "أما في الفن فقد كان السوفسطائيون أول واضعين حقيقيين لعلم الخطابة"[5]. هكذا، لم يكن غريبا أن يحدد السوفسطائي كوراكس الأجزاء الخمسة الكبرى للخطاب Oratio، والتي ستشكل طوال قرون تصميم الخطبة وهي:

---

(1) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 61.

(2) Oswald Ducrot: Les échelles argumentatives, Paris, les éditions de Minuit, 1980, pp. 18-21, 27-29.

(3) Platon: Protagoras... Op. cit, pp. 181-182.

(4) حمادي صمود: "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح" ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية...، مذكور، ص 38.

(5) عبد الرحمان بدوي: ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة 5، 1979، ص 171.

- المقدمة
- السرد أو الحدث (عرض الوقائع)
- الاستدلال أو البرهان
- الاستطراد
- الخاتمة[1].

ومن السهل الانتباه إلى أن الاستدلال شكل مكونا ضروريا في نظرتهم للخطاب، إذ به تتحقق الاستمالة ويحصل الاقتناع. إن الإفحام كمطلب خطابي جعل من السوفسطائيين، معلمي جدال ودفاع، قادرين على أن يبينوا "إلى أي مدى يستطيع الإنسان أن يذهب في الكلام"[2].

إن تشريط القول بظروف الواقع وطبيعة العلاقات الإنسانية، وربط الخطاب بمقصديات القائل وأحوال المخاطب فضلا عن تنويع المقول وتشغيل المحتمل والممكن، قد أبعد السوفسطائيين عن المطلقات المثالية التي كان ينشدها أفلاطون كما جعلهم في اختلاف مع الصرامة المنطقية لأرسطو.

وإذا كان الفكر الحديث، وهو القائم على النسبية والتعدد و"التكوثر العقلي"[3]، قد أعاد الاعتبار للسوفسطائيين، فإن البلاغة الحديثة قد احتفت بميراثهم البلاغي، واعتبرت أعمالهم وأفكارهم حول الخطابة المبادئ المؤسسة لبلاغة الإقناع، أي الحجاج. ويلخص حمادي صمود مزايا بلاغتهم في:

- "القول بتضاد الأصوات (Antiphonie) بمعنى أن لكل خطاب خطابا مضادا، ولكل حجة حجة تنقضها لأنها تبني على رؤية مخالفة للأشياء وتصف واقعا مغايرا.
- التنبيه إلى ما قد يرشح عن الأقيسة من أغاليط وضرورة بناء نظام الجرح للقياس

(1) رولان بارت: البلاغة القديمة، مذكور، ص 39.
(2) نجيب بلدي: دروس في الفلسفة، مذكور، ص 66.
(3) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – بيروت، الطبعة الأولى 1998، مدخل الباب الأول في هذا المؤلف أساسا والمعنون بـ"تكوثر المعرفة"، من الصفة 33 إلى الصفحة 83.

وتعديلـه، وذلـك بزرعهـم الحيرة والمفارقة في المشـهورات. وهذه الشـعبة من الدرس ستزدهر فيما يسمى بـ"البرالوجيسم" أو القياس المغالطي.

- رسمهم مفهوم الاحتمال أفقا لتعامل الناس وتفاعلهم مع بعضهم.
- إتقانهـم المجادلـة وكل صنـوف المحاورات التي تقوم على الاسـتدلال المنظم بقواعد مضبوطة"[1].

(1) حمادي صمود: "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، مذكور، ص 45 (الهامش).

المبحث الثاني:
التأطير الفلسفي لبلاغة الإقناع عند أفلاطون

1- في خلفيات تحامل أفلاطون على الحجاج الخطابي

لا ينفصل موقف أفلاطون من فاعلية الإقناع ومن حجاج السوفسطائيين خاصة، عن الأهداف الاجتماعية والسياسية التي انشغل بها في مشروعه المعرفي. فنظرية "المثل"، وهي الإسهام الأفلاطوني الأبرز لم تكن معزولة عن التناقضات المستعرة، والمعارك الجارية في المجتمع الأثيني آنذاك. لذلك لا يمكن اعتبار أفلاطون مثاليا يشيد مدينته الفاضلة في الأحلام، بل كان مدافعا لدودا عن امتيازات طبقية.

لقد شهد أفلاطون اضمحلال "أثينا" وانهيار مجدها خلال القرن الرابع قبل الميلاد، وعاين ما توالى عليها من اضطرابات سياسية قادتها نحو الحرب الأهلية، حتى انتهى بها الأمر إلى "كارثة الأسطول الأثيني في موقعة "إيجوسبوتامي" Aegospatomi عام 405 ق.م"[(1)]. هذا الواقع جعل أفلاطون يعيش حالة القلق التي اعترت الأرستقراطية الأثينية من جراء هذه التحولات والقلاقل التي كانت تهدد استقرارها. لذلك سيحمل أفلاطون على الحركة الناشئة في المجتمع، وضمنها السوفسطائيين، وسيناصبها العداء، معتبرا أن هذه الروح الجديدة، باندفاعها وسريانها العام في الواقع الأثيني هي بداية لإفلاس المجتمع، ومن ثم لا بد من إيقافها عبر نقدها والتشدد الأخلاقي والعقلي إزاءها.

سيقدم أفلاطون إذن الجواب الحازم عن هذا "الانحلال" الفكري من خلال نظريته في "المثل"، مدافعا عن ثلاثة مرتكزات هي النظام والعقل والحقيقة. وهكذا سيأخذ على عاتقه مهمة الإبقاء على المجتمع الطبقي، لما في ذلك من حفظ للنظام. وليس النظام إلا التزام كل مواطن بوضعه وملازمته لدوره، المرسومين

(1) أفلاطون: فايدروس، أو عن الجمال، ترجمة وتقديم الدكتورة أميرة حلمي مطر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف مصر، القاهرة، الطبعة الأولى، ص 9.

قبلا من الطبيعة والأرستقراطية الفكرية. فالمواطنون أصناف متمايزة، فمنهم الذهب وهم أعلى مراتب الشرف، ومنهم الفضة وهم المعاونون، ومنهم النحاس والحديد وهم المزارعون والحرفيون.

إن التغيرات في الأدوار، واحتمالات الارتقاء السياسي التي أشاعها حجاج السوفسطائيين وراهنت عليها خطابتهم السياسية، مرفوضة لدى أفلاطون، لأن من شأنها أن تحطم الدولة وتخل بنظامها. يقول في **الجمهورية** "أفلا ترى في دولتنا (مدينته الفاضلة)، لهذا السبب دون غيرها من الدول أن الإسكافي إسكافي فقط، وليس هو ربانا مع السكافة، والزارع زارع فقط وليس قاضيا مع زراعته، والجندي جندي فقط وليس تاجرا مع جنديته"[1].

إن سلطة الكلام التي يحصل بها الاقتناع المؤدي لحركية المواقف وتبدل المواقع، ستصطدم بجمود المجتمع الذي يدافع عنه أفلاطون، لتصبح الدولة عادلة فقط عندما يحكم الحاكم وعندما يعمل العامل وعندما يظل العبد عبدا، وليس عندما يشيع الاختلاف والتعبير الفردي عن الرأي. بل إن احتمالات الاعتراض التي يمنحها أفق الحجاج، تصادرها ضرورة الخضوع التي دافع عنها أفلاطون، في سياق دعوته لدولة حازمة وصارمة.

إن كمال المدينة في تصور أفلاطون لا يتحقق سياسيا إلا بالعدالة، وليست العدالة إلا "أن يمتلك المرء ما ينتمي إليه فعلا، ويؤدي الوظيفة الخاصة به"[2]. فلا مجال لخلط المواقع وإبدال الصفات والمواقف.

ومن أجل تقويض السلطة الاعتبارية التي منحها القول للسوفسطائيين داخل المجتمع، حتى أصبحوا المصدر الأقوى لتوجيه "الرأي العام"، دافع أفلاطون عن دولة العقل والحقيقة. فإذا كان السوفسطائيون قد اعتبروا بأن المعرفة تترتب عن الإدراكات الحسية، ومن ثم فهي تختلف باختلاف الأشخاص، فإن أفلاطون سيعتبر بأن العقل هو وسيلة المعرفة، وهو الضامن للعلم الصحيح. وليس العلم الصحيح إلا "الإدراكات الكلية العقلية التي تنصب على الأنواع، وليس الإدراكات الحسية

(1) أفلاطون: جمهورية أفلاطون، نقلها إلى العربية حنا خباز، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية 1980، ص 90.

(2) أفلاطون: الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، مصر 1968، ص 138-139.

الجزئية التي تقع على الأفراد"[1]. واضح إذن، أن موضوع العقل هو "المثل"، أي الحقائق المطلقة، التي تتعالى عن كل متغير أو عارض أو مادة، ذلك أن "العقل تدنسه المادة"[2]، كما أن التغير هو الوهم عينه. إن ما يقود، وفق النسق الأفلاطوني، إلى "المثل" هو العقل وليس الظن أو الرأي، ما دامت الحقيقة ثابتة وأبدية وواحدة، لا كما تصورها السوفسطائيون متعددة وفردية... إنها عند أفلاطون "جوهر الأشياء"[3] الذي لا ترقى إليه مجالات السلوك الحسي والعملي التي كلف بها السوفسطائيون. وحسب أفلاطون لا ينجز العلم بالحقائق إلا الفلاسفة، لأن الحكمة من شأنهم، ما داموا المؤهلين وحدهم للتفكير السليم، ولأنهم بهذه الأهلية، فهم الأعرف بمسالك قيادة الأفراد نحو الخير والسعادة، وقيادة الدولة نحو العدالة. لذلك لن يتورع صاحب الجمهورية في الإعلان: "إن البشرية لن تضع حدا للشر إلا عندما يتمتع الفلاسفة الحقيقيون بالسلطة السياسية"[4].

يظهر إذن، أن أفلاطون كان منشدا إلى حلم دولة الفلاسفة، متبرما من سلطة الخطباء الذين امتلكوا في زمانه أذن الشعب، لا غرو أن يستميت في الدفاع عن العقل ضد الرأي وعن الحقيقة ضدا على الظن...

فضلا عن هذه الخلفيات العامة التي ثوت وراء مهاجمة أفلاطون للسوفسطائيين، انتبه إميل شومبري Emile chambry إلى جملة من الأسباب الخاصة التي قادت صاحب الجمهورية إلى هذا الموقف. وقد حددها في انكسار طموحه الشخصي في السياسة، وموت أستاذه سقراط، والمشروع التعليمي الذي أسس من أجله أكاديميته. لقد كان أفلاطون وهو سليل أسرة أرستقراطية في "أثينا"، منذورا منذ ميلاده لتقلد إحدى المسؤوليات الحكومية لإنجاح مشوار شخصي في عالم السياسة. لكن الحزب الأرستقراطي الذي ينتمي إليه سيثب على حكم "أثينا"

(1) زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية القاهرة، الطبعة 8، 1980، ص 128.

(2) جون لويس: مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد المالك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، المكتبة الاشتراكية، بيروت، الطبعة 4، 1403هـ - 1983، ص 21.

(3) زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، مذكور، ص 131.

(4) جون لويس: مدخل الفلسفة، مذكور، ص 22.

ليتمكـن ثلاثـون مـن الطغاة الأرسـتقراطيين، وبينهم كثير مـن أقرباء أفلاطون (عمه شـارميه وابن عمه كريتياس) من الحكم، هؤلاء الثلاثون أرادوا "أن يطهروا البلاد مـن فوضـى الديمقراطيـة وعبثها، ولكنهم لم يفلحـوا فيما قصدوا إليه من إصلاح، فدعاهم الفشل إلى الإمعان في الظلم والقسوة، وضربوا بأيد حديدية على رؤوس الشـعب، حتـى خيـم علـى البلـد عهد إرهاب مخيف سـادت فيه إراقـة الدماء بغير حسـاب"[1]. إن هـذا الوضـع سـيثير نقمة أفلاطـون على السياسـة وأداتها الخطابة، وسـيدفعه لاعتزالها، لينظم الشـعر قبل أن يلتقي سـقراط وينشـغل بالفلسـفة. ورغم رغبتـه الشـديدة، والتـي سـتلازم حياتـه، في تحقيق رأيه حول الدولـة، إلا أن نبالته حتمت عليه ألا ينخرط فيما كان يسميه بـ"الديماغوجية" و"التملق" اللذين كانت تعج بهما الساحة العامة.

وكما عادى أفلاطون التدبير السياسـي الأرسـتقراطي، سـيعادي بشـكل أشـد الديمقراطية، التي كان السوفسـطائيون من دعاتها في خطبهم وأقوالهم. إذ اعتبرها غير عادلة بالمرة، مادامت أعدمت أستاذه سقراط، وهو الرجل الأثيني الفاضل الذي دافع صادقا عن المصالح الحقة للشعب.

أمـا السـبب الخـاص الآخـر الـذي حـدا بأفلاطـون إلـى المواجهة الشرسـة للسوفسـطائيين وبلاغتهم، فهو إقدامه على إنشـاء أكاديميته وهو مشـروع تعليمي كان يتوخـى مـن خلالـه أن يلـف حولـه جملـة مـن المريديـن النجبـاء، يؤهلهـم للبحـث فـي الحقيقـة والعدالـة. إلا أن قـدرة السوفسـطائيين والخطبـاء الصقليين علـى اسـتقطاب الشـباب، كانت تحـول بين أفلاطون وهؤلاء الزبنـاء المحتملين. لذلك سيهاجم أفلاطون الخطابة، أي فن القول الإقناعي، نافيا جدواها وقيمتها. إن الأمر كان يتعلق بـ"تسـويق" المشـروع العلمي/ التعليمي لأفلاطون. ومن ثم، اعتبر إميل شومبري أن محاورة جورجياس المهاجمة للخطابة هي "بيان المدرسة الجديدة"[2].

وتشـكل محاورتـا جورجياس وفايدروس بسـطا لمواقـف أفلاطون من بلاغة

(1) زكي نجيب محمود وأحمد أمين: قصة الفلسفة اليونانية، مذكور، ص 116.

(2) Platon: Protagoras..., op. cit, p. 160.

السوفسطائيين، وبناء لحجاج بديل. والمحاورتان تتكاملان، فإذا كانت الأولى تتابع مستويات الموضوع والقيم في خطابة السوفسطائيين، فإن الثانية تنقل البحث إلى مجال المقاربة التطبيقية لنصوصهم.

2- محاورة جورجياس أو نقد أفلاطون لبلاغة السوفسطائيين

يميل شومبري بشكل قوي إلى ربط تاريخ محاورة جورجياس بسنة 387 ق.م، واسم المحاورة يحيل على شخصيتها المحورية التي تواجه سقراط على امتداد متن المحاورة. وهذه الشخصية هي جورجياس الصقلي، وقد كان من ألمع مدرسي الخطابة، بعث من طرف مواطنيه للسفارة بـ"أثينا" حوالي سنة 427 ق.م، وقد كان أسلوبه يمارس تأثيرا كبيرا على الشبيبة الأثينية، كما كان له مريدون وتابعون، فيهم بولوس وكاليكليس تلميذاه، اللذان سيتوليان متابعة النقاش مع سقراط بعد توقف جورجياس في المحاورة نفسها.

والمحاورة التي تجري أطوارها بمنزل كاليكليس، تنتظمها أربع حركات:

- حركة أولى يتواجه فيها جورجياس مع سقراط حول موضوع البلاغة، هذه الحركة ستنتهي إلى تحديد الخطابة بوصفها أداة إقناع. ومادام الإقناع يتعلق بالعدل، كان النقاش حول تمييز "العادل" عن غير "العادل". وهو النقاش الذي سيجمع سقراط ببولوس، وسيدفع فيه سقراط محاوره إلى الإقرار بأن من الأفضل تحمل الظلم على اقترافه، وأن المتهم ملزم بالتكفير عن خطيئته ليتحرر من فساد الروح الذي يعد أكبر آلام الفرد.

لكن السؤال لم ينضب بعد، إذ كان لزاما على سقراط أن يواجه نظرية شائعة لدى السوفسطائيين، وهي رفض العدل والعدالة. هذه النظرية التي تقابل بين الطبيعة والقانون، سيدافع عنها كاليكليس معتبرا بأن العدالة اختراع الضعفاء للاحتماء من الأقوياء، في حين أن شريعة الطبيعة تقوم على سلطة الأقوياء. سيجيب سقراط بأن الضعفاء الذين يحرصون على القانون هم أقوى، وبأن القوي الظالم (الطاغية) ليس سعيدا كما يعتقد كاليكليس، وإنما هو أشقى الناس. ليستنتج سقراط من ذلك، بأن السعادة لا تتحقق في المدن، كما لدى الأفراد، إلا بالفضيلة والخير. والخطباء، كما السياسيون، تنكروا لهذه الحقائق/ الفضائل، ومن ثم لم يستعملوا الخطابة بشكل

سـوي، لأنهـم كانـوا فقـط "يبحثون عن إثارة إعجاب الشـعب بـدلا من تطويره"[1]. لذلك يقرر سقراط بأن الخطابة الحقيقية ليس لها من هدف إلا العدل والخير.

أما الحركة الأخيرة في المحاورة فهي عبارة عن أسطورة سيبين فيها سقراط أن انتهاك العدل يقتضي تكفيرا، إذ لا أمل في هروب المتهم من العقاب/ الجزاء. وإن لم يعاقب في هذا العالم، سيعاقب في العالم الآخر.

بمرجعيتـه الفلسـفية وانشـغاله بالتعريفـات ودقائقهـا، يطالـب سـقراط مناظره السوفسـطائي مـع بدايـة المحـاورة بتحديد موضـوع الخطابة. ويجيـب جورجياس بأنها علم الخطابات، وهي تتحدد أساسـا بوصفها "أداة إقناع"[2]، إقناع القضاة في المحاكـم، والنـواب فـي المجالس والمواطنين في مجلس الشـعب. أكثر من ذلك، يختـال جورجيـاس معتبـرا بأن سـلطة الإقنـاع هذه تجعل الفئـات الاجتماعية ذات الامتيـاز مثـل الطبيـب والخـازن المالـي "ملـكا وعبيدا للذي يعـرف كيف يخاطب ويقنع الجموع"[3].

وتفنيدا لإقرارات جورجياس، يعتبر سقراط أن "الخطابة ليست الأداة الوحيدة للإقنـاع"[4]، كمـا أن الإقنـاع المتولد عنهـا لا يصل درجة المعرفة، التي يختص بها العلم وحده. إن حدود الخطاب هي الظن. بل إن سقراط يضيف، بأن هذا الحجاج الظني لا يمكن أن يكسب إلا "أمام الجموع، أي أمام الذين لا يعرفون"[5].

إن حجـاج السوفسـطائيين حسـب سـقراط لا ينتـج المعرفـة، بـل يولـد فقط الاعتقـاد، ومـا دام الاعتقـاد مهـددا بالأخطـاء والتهافتات، فإن هـذا الحجاج يغدو قاصرا عن خدمة العدل والحقيقة.

يحاكـم إذن سـقراط الحجـاج مـن موقـع العلـم، فينتصـر للمعرفـة، ويبخس الاعتقاد. وبذلك يضع موضع مساءلة قيمة الخطابة وينفي أفضالها.

وكما شـكك سـقراط في توفر الخطابة على مجال محدد يضبط موضوعها،

(1) Platon: Protagoras..., op. cit, p. 157.

(2) Platon: Protagoras..., op. cit, p. 172.

(3) Ibid, p. 176.

(4) Ibid.

(5) Ibid, p. 185.

فإنه في سياق المحاورة، سينزع عنها صفة الفن ليعتبرها ممارسة ونوعا من أنواع "الروتين". هذه الممارسة، وفق تقييمه، لا تقتضيها أية حاجة موضوعية، ولا تقود إلى أي نفع، ما دامت لا تحقق الخير، بل هدفها المتعة واللذة وليس خدمة الحق. والبلاغة حسب سقراط تخادع لأنها تلتبس بالعدل والسياسة، لكي توهم بفائدتها وشرعيتها، وهي بهذا التشبه تصبح تملقا وقناعا. من ثم، اعتبر سقراط خطباء المدينة مجرد متملقين لا يستحقون الوضع الاعتباري الذي يحظون به، فالتقدير يجب أن يتجه للفنون الحقيقية التي تنفع الإنسان وتحقق سعادة المدينة. وهذه الفنون الحقيقية أربعة هي: الطب والرياضة البدنية والتشريع والعدل، وهي تختلف عن "الممارسات" التي تتشبه بها وليست منها. لقد اندلقت وبشكل ممار تحت هذه الفنون الأربعة ممارسات خداعية/ تملقية لا علاقة لها بالخير والحق وسعادة الإنسان، فتحت الطب اندلق الطبخ، وتحت الرياضة البدنية انزلقت الزينة TOILETTE وتحت التشريع اندلقت الخطابة.

إن كل هذه الممارسات تقوم على التملق FLATTERIE والمداورة، وهي "تتجه نحو اللذة وتغيب الخير"(1) مما يجعلها عارية من القيم المعرفية والأخلاقية. ويبلغ امتهان سقراط للخطابة أوجه، حينما يساوي بينها وبين الطبخ، يقول مؤكدا ذلك "إذا الطبخ والخطابة أمر واحد، ذلك أن الخطابة لا تمثل بالنسبة للروح إلا ما يمثله الطبخ للجسم"(2). وعليه فإن أقصى خدمة تقدمها الخطابة هي الالتذاذ. فبدلا من استهداف الخير، يبحث حجاج الخطباء السوفسطائيين فقط عن الإغواء و"إثارة الإعجاب"،(3) لذلك سيحمل سقراط على كبار خطباء "أثينا"، وسيتهمهم بأنهم "لم يسعوا إلى تحسين حالة المواطنين فقد رشوا الشعب عوض تطويره"(4).

حاجة واحدة في نظر سقراط تبرر الاستعانة بالخطابة، وتجعل لها جدوى، هي الحاجة إلى التكفير عن الذنوب والاعتراف بالأخطاء أمام القاضي. إنها لا تصلح إلا "للمرافعة ضد النفس أو ضد الأقارب"(5). وضمن هذا الأفق الأخلاقي،

(1) Platon, Protagoras..., op. cit, p. 193.

(2) Ibid, p. 194.

(3) Ibid, p. 157.

(4) Ibid.

(5) Ibid, p. 222.

لا يعني سقراط من الخطباء إلا "من يسلك طريق الفن والفضيلة، ذلك القادر على أن يولد العدل في روح الشعب ويسفه الظلم (...) بكلمة واحدة أولئك القادرين على نشر الفضائل"[1]. ومرة أخرى، يؤطر التخليق الممارسة الخطابية.

3- محاورة فايدروس أو الاحتضان الفلسفي للحجاج

إذا كانت **محاورة جورجياس** نقدا لاذعا لخطابة السوفسطائيين وبلاغتهم الإقناعية، فإن **محاورة فايدروس** قد كرسها أفلاطون لتحديد خصائص الحجاج البديل الذي يدعو إليه. فأمام استحالة حظر فن الخطابة داخل المجتمع الأثيني، اقتنع أفلاطون بإمكانية الإبقاء عليه وإصلاحه، وذلك عبر ربطه الوطيد بالفلسفة حيث دعا إلى "قيام نوع من الخطابة الفلسفية التي لا تقتنع بإيهام الجمهور تبعا لأهواء الخطباء بل تلتزم التعبير عن الحقيقة والتوجيه إلى الخير"[2]. هذا النموذج الخطابي المطلوب هو ما تكشف عنه أطوار **محاورة فايدروس**.

ترجح الدكتورة مطر أن تكون أحداث المحاورة قد جرت عام 410 ق.م، في يوم صيفي على ضفاف نهر الإلسيوس. ويحادث سقراط في هذه المحاورة فايدروس وهو شاب مثقف، لم يمنعه تحمسه للسوفسطائيين ومخالطته لهم من معاشرة الفلاسفة. وقد سبق لأفلاطون أن ذكره في **محاورة المأدبة**. وفضلا عن الشخصيتين المتحاورتين، استحضرت المحاورة ليزياس Lysias، وهو صقيلي اشتهر بممارسته الخطابية ونفوذه في مجال القول، فقد تتلمذ على تيزياس معلم الخطابة المشهور. وقد وصفه فايدروس في المحاورة بأنه من الكتاب المهرة، بحيث اختص بكتابة نصوص نموذجية في موضوعات مختلفة، يقفوها مريدوه في تعلمهم، كما اشتهر بأنه "كان كاتب خطب المحاكم LOGOGRAPHE"[3].

في المحاورة، وبعد اللقاء بين سقراط وفايدروس، يتلو هذا الأخير نصا حجاجيا في الحب ألفه ليزياس وعنونه باسم "حديث الحب" EROTICU، وفي هذا الحديث ذم ليزياس عاطفة الحب. وبعد تلاوة مستمتعة، عبر فايدروس عن

(1) Ibid, p. 257.

(2) أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، مذكور، ص 11.

(3) أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، مذكور، ص 23.

افتتانه بأسلوب ليزياس وبحججه، حتى قال مخاطبا سقراط "أتظن أن في اليونان بأسرها رجلا آخر يستطيع أن يقول في هذا الموضوع مقالا أكثر جزالة وإتقانا"[1]. ولأن سقراط لم ينجذب لحديث ليزياس فقد طالبه فايدروس بإنشاء مقال أكثر براعة. وفعلا، سينشئ سقراط حديثا حاكى فيه حجاج ليزياس بشكل منقوص، وقاسمه فيه مذمة الحب، بل وزاد عليها. تقول مطر: "لا يكتفي سقراط في هذا الحديث الذي قصد به منافسه لوسياس بالدعوة إلى تجنب المحب المدله، بل يستطرد عن عمد إلى بيان رداءة الحب الذي يتصوره لوسياس. إنه حب أناني يقف عند حدود إرضاء شهوة العاشق، ومثل هذا العشق لا سمو فيه ولا جمال، وعواقبه وخيمة على المعشوق"[2]. ولكن سقراط ما لبث خلال المحاورة نفسها، أن تراجع عن هذا الحديث وعن موقفه السلبي من الحب، راغبا في التخلص من وقاحة الحديثين السابقين (حديثه وحديث ليزياس). ولكي يتطهر مما اقترف، سينشئ حديثا مخالفا، يقول: "وسوف أتجه إلى حديث آخر أغسل بمائه العذب المرارة القابضة للحديث الذي سبق أن سمعته"[3]. وسوف يكون النص الثاني في مدح العاشق وبيان سموه، وأثره في النفس البشرية وعلاقته بالجمال والخير. ومن ثم سيعرض سقراط آراءه حول النفس من خلال أسطورة "المركبة المجنحة"، إذ النفس تتخلف عن الموكب السماوي حين تفقدها الدناءة والشر جناحها، وهي تستعيده بالجمال والحب...

لقد قصد أفلاطون من خلال المعارضة إلى تخليص فايدروس من حجاج السوفسطائيين المموه، وإدماجه في حجاج الفيلسوف الذي يبنى الخطابة الحقيقية. فما هي شروط هذه الممارسة الحجاجية البديلة، أو بتعبير أدق، ما هي شروط الخطابة الجيدة لدى أفلاطون؟

إن الخطيب أو منتج القول عموما، لا يحق له أن يباشر موضوعاته دون أن يكون قد حصل بصددها معرفة كافية وشاملة، يقول سقراط: "أيا كان موضوع البحث فهناك دائما يا بني نقطة، وهي أن نعرف أولا ما هو الموضوع الذي نبحث

(1) نفسه، ص 49.
(2) نفسه، ص 29.
(3) نفسه، ص 65.

فيـه، وبغيـر هـذه المعرفـة، فإننا نتعرض لأن نحيد عن الهـدف الذي جعلناه نصب أعينـنا"[1]. والمعرفـة، عنـد أفلاطون هي تلك التي "تصل إلى تأمل الحقائق، وليس تلك التي تتغذى بالظن"[2]. وهذه المعرفة هي خاصية ملازمة للفلسفة والفيلسوف، هـذا الأخيـر لا يصـدر فـي آرائه عن المظاهر واعتقـادات العامة، لأنه يحظى بنعمة التذكر التي تصل نفسه بالمثال، فيكون بمقدوره النفاذ إلى الماهيات بناء على سبره لصلات القربى بين موضوعات العالم الواقعي والأصل الذي تحاكيه.

لقد اشتهر السوفسطائيون باقتحامهم القول في الموضوعات دون عميق إلمام، لأن مقصدهـم ارتبـط بالإثارة والاسـتهواء، أما أفلاطـون فلا يقر إلا الحجاج الذي يروم القيم ويتوخى الحقيقة. وعن ذلك يقول سـقراط مخاطبا فايدروس "وإذن يا صديقـي فـإن مـن لا يعـرف الحقيقة، بـل يقتصر على اتباع الظنون لا يصل إلا إلى فن مضحك، بل إلى فن لا ينطوي على أي قيمة على الإطلاق"[3].

إن فعالية القول ترتبط حسب أفلاطون بقدرة منتجه على تنظيم خطابه ضمن بنية متماسكة ومتكاملة. لقد أخذ سقراط على ليزياس الخلط بين عناصر موضوعه، وافتقاد قوله للترتيب حتى إنه "يتناوله من آخره محاولا عبوره بالتراجع عائما على ظهـره"[4]. لا يقبـل أفلاطـون بالانتقـالات الجزافيـة بين أجـزاء الموضوع، ومن ثم يرفـع النظام/ الانتظـام فـي القـول إلى مقـام الضرورة البلاغية، هكذا يعتبر سـقراط أن كل حديث يجب "أن يكون مكونا على شـكل كائن حي، له جسـم خاص به، بحيث لا تنقصه رأس ولا أقدام، بل لا بد له من وسـط مع وجود طرفين"[5]. إن أفلاطون يشترط في الأقوال الوحدة العضوية، وهي وحدة طالما نشدها في الفكر كما في الوجود.

إذا كانت بلاغة السوفسـطائيين محكومة بغاية الاسـتهواء، فإن أفلاطون يحدد لخطابتـه غايـة أخلاقيـة، تتصل بتنشـئة النفوس وتأديبها لتصبـح الخطابة "فنا لقيادة

(1) نفسه، ص 55.

(2) أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، مذكور، ص 74.

(3) نفسه، ص 99-100.

(4) نفسه، ص 103.

(5) نفسه.

النفوس بواسطة الأحاديث"[1].

إن موضوع القول الخطبي هو النفس، وهو لها بمنزلة الطبيب للجسم، إذ هو مطالب بمعرفة أنواعها وحالاتها ومعرفة الخطابات المناسبة لها أو المؤثرة فيها، لأن الشاغل المركزي لهذه المعرفة هو إقامة "التوافق أو التفاعل الذي يربط أنواع النفوس بأنواع الخطاب"[2]. ولذلك قسم أفلاطون النفس البشرية إلى تسعة مقامات، وفي بعض تلك المقامات "حلت نفوس شخصيات تنتج القول في المجتمع، وهي نفوس الفيلسوف والشاعر والسوفسطائي"[3]. وقد جعل أفلاطون نفس الفيلسوف محب الحكمة والجمال في المرتبة الأولى، احتفاء به، بينما جعل المرتبة الثامنة لمحترفي السفسطة وفن خداع الجمهور، مجاورة لنفس الطاغية. ولعل في هذا التقريب بين السفسطة والطغيان ما يلخص مرة أخرى، وبشكل بليغ، الموقف السلبي لأفلاطون من الخطباء السوفسطائيين. وواضح أن هذا التصنيف للنفوس يؤكد امتياز الفلسفة، وباللزوم حاجة الخطيب للاستعانة بها حتى يصل النفوس بالمثل ويهبها الاقتناع بالفضيلة. إن الخطابة المؤطرة بالفلسفة، والتي يدعو إليها أفلاطون هي وحدها تروق للآلهة، لأنها تتيح للنفوس العروج نحو الخير والحق والجمال.

لكي يوجه قوله نحو معرفة عالم المثل الذي تحن إليه النفوس، يلزم الخطيب اعتماد الفلسفة، إلا أن هذا الشرط الأساسي يبقى غير كاف، إذ على الخطيب، فضلا عن ذلك الاستعانة بمنهج ينظم به فكره. وهذا المنهج حدده أفلاطون في طريقة الجدل. والجدل عند أفلاطون منتهى العلم وكمال المعرفة. وهو الوسيلة لبلوغ الحقيقة. بل إن وولتر ستيس يخلص إلى أن الجدل عند أفلاطون هو "نظرية الحقيقة"[4] في النسق الأفلاطوني. وإذا كانت الحقيقة لا تنفصل عن المثل، أي القيم والمعقولات والمطلقات، التي يجب أن يطلبها الفن الخطابي/ القولي، فإن

(1) نفسه، ص 96 (من تعليق المترجمة في الهامش).

(2) نفسه، ص 42.

(3) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 75.

(4) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى 1407هـ - 1987، ص 139.

الجدل "منهج كلام وفكر"[1] كما أقر بذلك سقراط في محاورة فايدروس. وهو عنده مسلكان: مسلك تصنيفي تأليفي يقوم على "جمع الكثرة المبعثرة في مثال واحد بفضل النظرة الشاملة حتى يمكننا الوصول إلى تعريف يوضح الموضوع الذي نريد معرفته"[2]، ومسلك تقسيمي تفريعي "يمكننا من تقسيم الموضوعات إلى أنواع، وذلك مع مراعاة تفاصيلها الطبيعية والحذر من كسر أي جزء منها حتى نتجنب طرق النحات الرديء"[3]. وبذلك يكون الجدل عند أفلاطون مسارين متضامنين، مسار صاعد، ومسار نازل، بحيث يبدأ في التصنيف من الأسفل نحو الأعلى، وفي التقسيم من الأعلى نحو الأسفل.

هذه الطريقة في التفكير وتنظيم فحص الموضوعات ومناقشتها، مصدرها الصرامة الفلسفية التي يؤطر بها أفلاطون كل قول/ فكر. لقد ظل السعي حثيثا لديه، من أجل تجنيب الخطابة اللغو والخبط المفتوحين. ومن أجل ذلك، اعتبر أن اعتماد الجدل، يجعل من حركة القول/ الفكر حركة غائية، لا تنسى المثل بل تجد في طلبها، فاتجاهها مرسوم إذن، مقصده الحقيقة المطلقة. وليست تلك الحقيقة إلا "مثال الخير (...) الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الأشياء جميعا"[4].

(1) أفلاطون: فايدروس أو عن الجمال، مذكور، ص 107.

(2) نفسه، ص 106.

(3) نفسه.

(4) وولتر ستيس: تاريخ الفلسفة اليونانية، مذكور، ص 136.

المبحث الثالث:

أرسطو طاليس و"الأورجانون" الحجاجي

1- إضاءة حول مشروع أرسطو الحجاجي

لـم يكـن غريبـا أن تتهيأ لبلاغة الإقناع شـروط النضج داخل النسـق المعرفي الأرسـطي، فلقد اسـتبطن "المعلم الأول" بشـكل نقدي عميق الإسـهامات السـابقة عليه إسـهامات (السوفسـطائيين وأفلاطون...) وحولها، بإضافاته الواسـعة وأبحاثه المستقصية في أنماط القول الإغريقي، إلى قواعد جامعة ومبادئ منظمة.

ويتشكل "الأورغانون" الحجاجي الأرسطي من ثلاثة مصنفات:

أ - المواضع: Topiques

ب -التبكيتات السوفسطائية: Les réfutations Sophistiques

ج - الخطابة: Rhétorique

وهي مصنفات تندرج ضمن الانشـغال العام لأرسـطو بالمنطق أو التحليلات Analytiques، بوصفـه آلـة العلـوم، والمقدمة المسـاعدة علـى التفكير الصائب. إلا أن أرسـطو سـيخصص هـذه المصنفـات بالتحديد، وكما تدل علـى ذلك عناوينها، لبحـث الاسـتدلال غيـر البرهاني، أي أنواعه الجدلية والخطبية والسوفسـطائية. في حيـن انكـب فـي كتابه **التحليلات الثانيـة** Les Secondes analytiques على البحث في الاستدلال البرهاني، أي الاستدلال الخاص بالقول العلمي.

لقد انصبت المقاربة في هذه المصنفات الحجاجية الثلاثة على جنسين جامعين كانا "يمثلان مؤسستين قوليتين مهمتين في المجتمع اليوناني (...) المناقشة الجدلية والخطبة"[1]. المناقشة الجدلية التي تتولى فحص واختبار القضايا الفكرية، والخطبة بما هي مجال: "لتوجيه الفعل وتثبيت الاعتقاد أو صنعه"[2].

كان هـم أرسـطو تحصيـل الخصائـص المائزة لهذين الجنسـين ووضع قواعد

(1) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 120-121.

(2) نفسه، ص 121.

لتنظيمهما فضلا عن تحصينهما من الأغاليط التي تتهددهما.

2- كتاب "الطوبيقا"[1] (المواضع Les Topiques)، أو من البرهان إلى الجدل

يتألف كتاب الطوبيقا من ثمان مقالات، المقالة الأولى وهي في الجدل وموضوعه الحجج، وتشتمل على ثمانية عشر فصلا. والمقالة الثانية وتضم أحد عشر فصلا، وتتضمن خطة البحث، وقواعد في بحث الغموض وتحويل مجرى المناقشة وقواعد مشتقة من التضاد وأخرى من التقابل. وتشتمل المقالة الثالثة على ستة فصول، وتتضمن قواعد مأخوذة من طبيعة الموضوعات أو من النظر إلى الغايات والوسائل، وقواعد مشتقة من علاقة المقدم والتالي، ومن النظر إلى الأعداد والأوقات والفصول، وقواعد متعلقة بالمعيار المشترك لمقارنة المختلفات، وقواعد خاصة بالجمل... والمقالة الرابعة في الجنس، وهي تشتمل على ستة فصول خاصة بقواعد التضاد وقواعد تشابه العلاقات وعمليات الكون والفساد وقواعد تتضمن السؤال عما إذا كان الجنس والنوع حالة أم استعدادا أم أثرا، وقواعد خاصة بتطبيق الأجناس والأنواع، وقواعد خاصة بالاختلاف وقواعد لتمييز الجنس من الفصل... والمقالة الخامسة في الخاصة وتشتمل على تسعة فصول، وفيها قواعد لاختيار ما إذا كانت الخاصة تستعمل استعمالا صحيحا أم لا، فضلا عن قواعد متعددة تحتوي الصعوبات السوفسطائية الناتجة عن غموض الكلمات المتشابهة والمختلفة، والقواعد المشتملة على ملاحظات من الصعوبات الناتجة من الفشل في إسناد خاصة إلى شيء، وقواعد مأخوذة من مختلف حالات التقابل وأنواع العلاقات واختلاف الدرجة...

أما المقالة السادسة فهي في التعريف، وهذه المقالة تتعلق بنظرية التعريف وهي تشتمل على أربعة عشر فصلا، وفيها تقسيم عام لمشكلات التعريف وكيفية تجنب الغموض واللغو فيه، فضلا عن قواعد لجعل التعريف أسبق وأكثر قبولا من المعرف، وقواعد خاصة بالجنس وبالفصل، وقواعد لاختبار تعريف الحدود

(1) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1980، الجزء الثاني.

والحد السببي والحد المركب، وتعريف الحالة والمتضادات وقواعد مأخوذة من التعريفات المتشابهة، وقواعد لاختبار تعريف المصطلح المبهم، واختبار تعريف أي شيء واقعي، وتعريف بعض الصيغ الرمزية وقواعد لاختيار تعاريف الكلي المشترك وكيفية اختبار التعريف غير الواضح...

المقالة السابعة في التشابه، وهي تشتمل على خمسة فصول، وفيها استمرار المتابعة لقواعد إقامة التعريف ومشكلاته وإثارة للصعوبة النسبية في برهنة أو إبطال الأنواع المختلفة للحمولات...

المقالة الثامنة وهي في ممارسة الجدل، وتشتمل هذه المقالة على أربعة عشر فصلا، فيها المقدمات الضرورية وغيرها مما يستخدم في الاستقراء وإضمار النتيجة والموضوع، وفي الاستقراء والرد إلى المستحيل، وصعوبة الحجج الجدلية وأدوار السائل والمجيب وطريقة السؤال، وفي وضوح المجادلة وفي فسادها، وفي المصادرة على المطلوب والتدريب على الجدل(1).

وقد عد كتاب **التبكيتات السوفسطائية** بمثابة المقالة التاسعة من كتاب **الطوبيقا**، أي تكملة له، نظرا للتكامل في الموضوع بين الكتابين، ولأن خاتمة التبكيتات هي خاتمة للتبكيتات والطوبيقا معا.

وإذا كان أفلاطون قد اعتبر الجدل الآلة الحاسمة في مجال اكتشاف الحقيقة ومعرفة المثل، ومن ثم بوأه المنزلة الأعلى في العلم، فإن أرسطو انعطف بالجدل نحو مسار آخر ينسجم وانزياحه الفلسفي عن أستاذه وأكاديميته. اقتنع أرسطو بأن البرهان لا يكفي وحده لفهم الوجود وقوله، فهناك مجالات إنسانية وحياتية ومعرفية خاصة لا يحكمها البرهان بل تتأطر ضمن مجالات الإمكان والاحتمال والظن والمشهور... ومن ثم، ميز أرسطو بين قياسين:

أ - قياس برهاني، اعتماده على المقدمات الصادقة الأولية "التي تصدق بذاتها لا بغيرها"(2)، وهو قياس خاص بالقول العلمي، مماثل للحساب والصورية.

---

(1) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزءان الثاني والثالث، ومحمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط، دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، الطبعة الأولى 1415هـ - 1995م، الصفحات: 66-67- 68- 69-70.

(2) أرسو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزء الثاني، ص 490.

ب -قياس جدلي، هو "الذي ينتج من مقدمات ذائعة"(1)، والمقدمات الذائعة عند "المعلم الأول" هي: "التي يظنها جميع الناس أو أكثرهم أو جماعة الفلاسفة أو أكثرهم، أو المشهورون منهم والذين في غاية النباهة"(2).

واضح إذن، أن الاستدلال في الجدل يكتسي طبيعة حجاجية سواء بحكم موضوعه أو هدفه أو طرائقه. فمن جهة الموضوع، يتعلق الجدل بالقضايا الفكرية الخلافية، ومجاله أساسا المناظرة حيث "المواجهة والسؤال واعتبار البدائل"(3). إن هذا المنشأ الخلافي هو الذي يكفل له صبغته الحجاجية، ويجعل منه استدلالا "بالإيجاب أو بالسلب في مسألة واحدة بالذات مع تحاشي الوقوع في التناقض... ولا يمكن ذلك بالاستناد إلى حقائق الأشياء، لأن المقدمات الصادقة لا تنتج النقيضين في آن واحد، فلا يقوم الجدل إلا على مقدمات محتملة أي آراء متواترة مقبولة عند العامة أو عند العلماء"(4). هكذا ففي فضاء النقاش والطرح المسألي يندرج الجدل، بحيث يتولى بالبحث إقرار القضايا أو إبطالها، ولذلك فمداره هو "المطلوب الجدلي" Le Problème dialectique. وحسب أرسطو فإن هذا المطلوب يدور في صلب مجالات معرفية ثلاث: الأخلاق Ethique والطبيعة Physique والمنطق، متوخيا اختيار الحمول وفحص القضايا ضمن منحى تخاطبي ومسألي. هذه الحمول أو المطالب الجدلية لا تخلو أن تكون إما حدا Définition أو عرضا Accident أو جنسا Genre أو خاصة Propre. وهذه هي الصور الجامعة للحمول، أو بتعبير الباحث محمد فتحي "المواضع التي تستمد منها القضايا الجدلية"(5). وفي ذلك يقول أرسطو: "إن الأقاويل تحدث عن المقدمات، وكل مقدمة وكل مسألة فإما أن تكون خاصة أو جنسا أو عرضا"(6).

إن أرسطو وهو يستخلص مقتضيات القول غير العلمي، وينظم الشروط اللازمة كالاستقامة كان يوسع مجال الاستدلال من حدود البرهان إلى آفاق

---

(1) نفسه، ص 489.
(2) نفسه، الجزء الثاني، ص 490.
(3) Michel Meyer, Introduction à Aristote, rhétorique, op. cit, p. 18.
(4) محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط...، مذكور، ص 74.
(5) محمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط...، مذكور، ص 74.
(6) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، ص 493.

الجـدل خدمـة "للقـول الواقع في مجـال المعقول Le raisonnable وليس العقلاني Le rationnel"[1] وما أكثره. ثم إن أرسطو كان يفتح بذلك سبيلا آخر نحو الحقيقة، أو ما يقترب منها، فالسبيل إليها ليس برهانيا صوريا وإنما احتماليا كذلك... وبهذا لا تصبـح المعرفـة أحاديـة يقينيـة بل متعددة الاتجاهات، والتعدد سـمة لكل ما هو حجاجـي ولـكل مـا يرتبـط بالاعتقـادات والآراء، يقـول ميشـال مايـر موضحا هذا المجال الخصيب الذي يغطيه الاستدلال "يشتغل الاستدلال في الجدل على العام وعلى المواضع المشتركة المتقاسمة"[2].

إن أرسـطو وهـو ينظـم البنيـة العامة للحجاج الجدلـي كان يهدف كذلك إلى تحصينـه مـن الحجـاج المموه، الـذي يقتصر على المماراة، حجاج السوفسـطائيين الذي أفسد على أفلاطون "مدينته" واضطره لمهاجمتهم.

من موقع مخالف إذن، يعتبر أرسـطو حجاج السوفسـطائيين ظاهريا غير منتج وقائما فقط على الأغاليط.

وإذا كان الجدلي ينطلق من مقدمات مشهورة، فإن هذه المقدمات التي تبنى منهـا الحجـج تشـتق من "المواضع"، يقول أرسـطو: "فيجـب أولا إذا كنت معتزما على السؤال أن تستنبط الموضوع الجدلي الذي منه ينبغي أن تأتي بالحجة"[3].

إن اكتشـاف المواضـع واسـتخراجها يعنـي الظفـر بالقضايا العامـة أي امتلاك الجذور التي يتولد عنها القول/ الفكر في القضايا الخاصة. مما يتيح تأطيرها ضمن مسـلك معيـن تقصـد إليـه حركة الحجاج. ليسـت العملية إذن تذكرا أو اسـترجاعا لمعان مسكوكة جاهزة، ولكنها استحضار لما يقتضيه المراد والغاية الإقناعية. وعليه فصلـة الجدلـي بـ"المواضـع" اسـتحضارية وإبداعية في آن واحد، فهي خدومة له، ولكن بحسـب اختياراته الحجاجية. وفق ذلك تكون المواضع ترسـانة تسـتمد منها مـواد الخطـاب وأصنـاف الأدلـة التي تقتضيها الموضوعـات[4]. ولعل ذلك ما حدا بـ: مانويل ماريا كاريلهو إلى اعتبار أن "المواضع المشتركة Les lieux communs

---

(1) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 118.

(2) Michel Meyer, Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit, p. 18.

(3) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكر، الجزء الثالث، ص 726.

(4) رولان بارت: البلاغة القديمة... مذكور، ص 120.

تشتغل بوصفها أطرا حجاجية جد مولدة..."[1].

وإذا كان أرسطو قد حدد المواضع التي يلزم أن تعقد عليها القضايا الجدلية في أربع، وهي: مواضع الحد، ومواضع العرض، ومواضع الجنس، ومواضع الخاصة، فإنه حدد أنواع المحمولات التي توجد فيها هذه المواضع الأربعة وعينها في عشرة هـي الماهيـة والكـم والكيف والإضافة والمكان والزمـان والوضع والحال والفعل والانفعال[2]. إن من شأن المواضع الأربعة الآنفة، أن تحرك مسلسلا لا متناهيا من المقدمات وبالتالي الحجج، وتلك هي خصيصة التداعي والاسترسال التي يمنحها الحجاج، "فالموضع الواحد يمكن أن نبني عليه مالا حصر له من المقدمات"[3].

وهكـذا فبانتباهـه اللافـت إلـى المواضـع، وجعلها رأس التناسـل الحجاجي، يكون أرسطو قد أرسى قواعد الحجاج.

وحسـب أرسـطو فإن المسـار الذي يصل المقدمات بالنتائج، ويتيح الانتقال بين عناصر البناء الحجاجي في الاسـتدلال الجدلي يتم عبر طريقتين حددهما في القياس والاستقراء، يقول: "أحدهما استقراء النظائر والآخر قياس. و[أما] الاستقراء فهـو الطريـق مـن الأمـور الجزئية إلى الأمر الكلي، وهو أكثـر إقناعا وأبين وأعرف في الحس وهو مشـترك للجمهور. فأما القياس فهو أشـد إلزاما للحجة وأبلغ عند المناقضين"[4].

إن الاسـتدلالات فـي "الأرغانـون" الأرسـطي تختلف باختـلاف المجالات، وباختـلاف مكوناتهـا البانيـة، فـإذا كان الاسـتدلال البرهانـي اسـتدلالا علـى وجـه الضرورة ينشـأ من المقدمات الصادقة والأولية، فإن الاسـتدلال الجدلي اسـتدلال على وجه الاحتمال منطلقه المقدمات الممكنة، وعماده من المشهورات...

والفـرق بيـن القيـاس والاسـتقراء، وهمـا الطريقان الجدليـان، يتمثل فقط في الاتجـاه الاسـتدلالي. ذلـك أن الاسـتقراء الجدلـي يلجـأ فـي إقامة القضايـا العامة

(1) Manuel Maria Carrilho: Rhétorique de la modernité, Paris, P.U.F, 1992, p. 76.

(2) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزءان الثاني والثالث، ومحمد فتحي عبد الله: الجدل بين أرسطو وكانط...، مذكور، ص 72.

(3) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 190.

(4) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزء الثاني، ص 507.

والأحكام الكلية أو الممتدة إلى أمثلة جزئية، فهو يبدأ سيره مما يحدث في بعض الحـالات إلـى مـا يثبـت على كل الحـالات أو ينتفي فيهـا. إن اتجاهه من الخاص نحو العام. وبالمقابل فإن القياس عملية استنباطية تتولى تشقيق الجزئي من الكلي، فاتجاهها من العام نحو الخاص.

إن توظيف الجدلي لهذا الاستدلال بنوعيه، يقتضي منه إحاطات معرفية تخص مجـالات اللغـة والمنطـق والأنطولوجيا، كما يقتضي منه الإلمام بالآلات التي يبنى بها هذا النمط الحجاجي، وقد حددها أرسـطو في أربع، يقول: "إحداهن اقتضاب المقدمات (أخذ)، والثانية الاقتدار على تمييز كل واحد من الأشياء على كم نحو يقال، والثالثة استخراج الفصول(أخذ)، والرابعة البحث عن الشبيه"[(1)].

فالمسـار واضـح المعالـم، فيه طـرح المقدمات مع الانتبـاه للأنحاء المختلفة التي تسمى وتقال بها الموضوعات، مع مراعاة أشكال التماثل والاختلاف بينها.

وضمـن بحثـه الدقيـق فـي خصائص الحجـاج الجدلي، لا يفوت أرسـطو أن يخلـص إلـى أن النفـي أو التبكيـت Refutation، يشـكل السـمة المميـزة للحجـاج الجدلي يقول: "لأن الجدليين إنما من شأنهم أن يبطلوا الأقاويل"[(2)]، مما يجعل من القياس الجدلي، قياس نفي في الغالب. إذ العادة المتواترة في المناقشات الجدلية هي الانطلاق من مقدمات يراد لها الإثبات والحفظ، لتكون الحركة العامة للجدل قاصدة إلى السلب والنفي. وغير خاف أن استراتيجية النقض تنشط دورة الحجاج، وتعدد وجوهها، لذلك انتهى Lambros Couloubaritsis إلى أن الجدل الأرسـطي "لا يتجلى إلا وفق صيغ تساؤلية وتبكيتية"[(3)].

3- الخطابة أو الحجاج الخطابي

لا يمكـن فصـل كتـاب الخطابة لأرسـطو، بما وسـمه من جهـد تقنيني للقول الخطبي وتحليل لأصنافه عن السياق الإغريقي المرتكز آنذاك إلى سلطة الخطاب،

(1) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزء الثاني، ص 508.

(2) نفسه، ص 21.

(3) Lambros, Couloubaritsis: "Dialectique, Rhétorique et critique chez Aristote". Dans: de la métaphysique à la rhétorique, Essais à la mémoire de Chaïm Perelman, éditions de l'université de Bruxelles, 1986, p. 112.

ودوره السياسي والفكري في المدينة اليونانية. لقد كان الهدف الذي شغل أرسطو كما شغل السوفسطائيين وأفلاطون قبله هو "التحكم في الاستعمال العمومي للكلام في هذه الأوضاع النموذجية التي يجسدها كل من التجمع السياسي والتجمع القضائي والتجمع الاحتفالي"[(1)].

وقد نظم أرسطو كتاب **الخطابة** وفق مقالات ثلاث:

- المقالة الأولى وتقع في خمسة عشر فصلا، وقد عرض فيها أرسطو لعلاقة الخطابة بالجدل ولتعريف الخطابة وتفصيل أنواعها وتحديد غاياتها.
- المقالة الثانية وتتكون من ستة وعشرين فصلا توقف فيها أرسطو عند المضامين التي تحتويها الأنواع الثلاثة للخطابة (المشورية والمشاجرية والتثبيتية)، كما عرض فيها للأدلة الموظفة للإقناع، أي الآليات الحجاجية الخطبية.
- المقالة الثالثة وفيها تسعة عشر فصلا خصصها أرسطو لمتابعة الأسلوب وتحديد الأجزاء البانية للخطبة.

إذن بمرجعية فلسفية وباهتمامات منطقية، وتجاوزا للسوفسطائيين وأفلاطون على حد سواء، سيتولى أرسطو بالتقعيد نظريته في الحجاج الخطبي. وعلى الرغم من أن المشروع الأرسطي يؤشر على أن المنطق ألزم العلوم للخطابة، إلا أن الإقناع الخطبي كما حدد أرسطو مقوماته يختلف عن الإقناعيين البرهاني والجدلي. ولئن كان "المعلم الأول" قد أقر في مقدمة مصنفه أن "الخطابة تناسب الجدل لأن كليهما يتناول أمورا تدخل - على نحو ما - في نطاق معرفة الناس جميعا، وليسا مقصورين على علم خاص بعينه"[(2)]، مما يعني تقاربهما الحجاجي، إذ "هما قوتان لإنتاج الحجج"[(3)] تهدفان لبناء الاعتقاد، إلا أن الأولوية في الجدل، تتعلق بفحص واختبار الحمول. ومن ثم، فهو مقصور على الاستدلال في المناقشة الفكرية، في حين أن موضوع الخطابة يرتبط بمجال القيم، وغايات تحريك الفعل وتوجيه الجمهور.

---

(1) بول ريكور: "البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا"، مذكور، ص 110.

(2) أرسطو طاليس: فن الخطابة، ترجمه عن اليونانية وعلق عليه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، الطبعة الثانية 1986، ص 23.

(3) أرسطو طاليس: فن الخطابة، ترجمه عن اليونانية وعلق عليه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوي، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، الطبعة الثانية 1986، نفسه، ص 31.

هكـذا، فـإن الخطابة في النظرية الأرسـطية تتوخـى "إنتاج قول عمومي يخدم القيم التي ينبغي أن يقوم عليها الاجتماع الإنساني"[1].

إن مجال الخطابة إذن واسع يستوعب حسب ميشال ماير "كل ما ينفلت من ضرورات المنطق والعلم"[2]، ونشاطها أساسا في المساحات الممتدة للمحتمل.

والخطابـة لـدى أرسـطو لا تتحـدد ببعدهـا الإمتاعـي بل بمهمـة الإقناع التي تضطلع بها، لذلك عرفها بقوله: "إنها الكشـف عن الطرق الممكنة للإقناع في أي موضوع كان""[3]. وعليه، فإن الإقناع مركزي في الخطابة، وهو يركب لذلك آليات عديدة تبحث في بناء أحكام حول القضايا المختلف فيها، أو بتعبير أرسطو "الأمور التي نشاور فيها"[4].

إن إنتـاج الاعتقـاد فـي الخطابة يرتهن إلـى أركان ثلاثة هي: الخطيب والقول والسـامعون، ولذلـك يقـول أرسـطو: "والتصديقـات التي يقدمها القـول على ثلاثة أضـرب: الأول يتوقـف علـى أخـلاق القائل، والثاني على تصيير السـامع في حالة نفسية ما، والثالث على القول نفسه حيث هو يثبت أو يبدو أنه يثبت"[5].

أ - فالخطيـب حجـة مقنعـة في الاسـتدلال الخطبي بأخلاقها وعنصـر الثقة فيها، وهي عوامل تمنح الخطاب قوته ومصداقيته، لذلك اشترط أرسطو في القائل شروط "الفطنة والفضيلة والتلطف للسامعين"[6].

ب -السامعون أي ما يتعلق بالآثار النفسية والاجتماعية التي تحدث لدى المقول إليه، إذ لا بد في الإقناع من التهيئة الانفعالية والاجتماعية للسامعين من أجل اسـتدراجهم وتحقيـق انقيادهـم واقتناعهم بما يطرحـه الخطيب. وهكذا أولى أرسـطو أهميـة خاصـة للمقـول إليهـم، فالقول لا أهمية لـه إذا لم يكن رهانه "توريط السامع"[7].

---

(1) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 268.

(2) Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit, p. 17.

(3) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 29.

(4) نفسه، ص 32.

(5) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 29.

(6) محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت 1987، ص 104.

(7) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 147.

ج - القول: إن الإقناع يتوقف كذلك على القول الذي يجب بناؤه حجاجيا والعمل على تعبئته بالأدلة القادرة على إقامة الاعتقادات أو تغييرها، لأن الإقناع، كما أكد أرسطو: "يحدث عن الكلام نفسه إذا أثبتنا حقيقة أو شبه حقيقة بواسطة حجج مقنعة مناسبة للحالة المطلوبة"(1)، ولا يلغي أرسطو دور المقومات الأسلوبية والتصويرية في الفعالية التأثيرية للقول، ذلك أن "النسيج القضوي" (المضمون) وحده لا يبني الإقناع، بل إن جمالية القول خادمة للغاية نفسها.

هكذا يتبدى أن الإقناع، في الخطابة الأرسطية، يتأتى بتضافر أركان ثلاثة هي "اللوغوس Logos أي القول بما هو فكر، والأخلاق Ethos أخلاق القائل، والانفعال Pathos انفعال المقول له"(2).

وفي رصده الدقيق لاشتغال القول في مؤسسات الدول/المدن اليونانية، لم يفت أرسطو أن يحدد ثلاثة أنواع خطبية هي:

أ - **الخطابة المشورية**: وهي تتعلق بالمداولات الجماعية، وتختص أكثر بالخطاب السياسي ومقامات النصح، وهي حسب أرسطو "إما حض أو نهي، لأن الذين يشيرون في الخواص وأولئك الذين يخطبون في المجامع إما أن يحضوا أو ينهوا"(3).

ب -**الخطابة المشاجرية**: وتتعلق بمجال المرافعات القضائية ومقامات الاتهام أو الدفاع، والإنصاف أو الظلم...، لذلك يقول أرسطو "أما المشاجري فمنه اتهام ومنه دفاع، لأن الذين يتشاجرون إما أنهم يتهمون أو يدافعون"(4).

ج - **الخطابة التثبيتية**: ومجالها المحافل الجماهيرية والمناسبات الكبرى، وقد تكون مدحا أو ذما.

إن المنحى الإقناعي الذي يؤطر خطابة أرسطو قاده إلى ربط هذه الأنواع القولية بـ: "ثلاثة أنواع من الغايات"(5). فهدف الخطابة المشورية هي تحقيق الخير والنفع، أما الخطبة المشاجرية فهدفها خدمة العدل وتحقيق الإنصاف. أما الخطبة

(1) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 30-31.
(2) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 265.
(3) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 37.
(4) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 37.
(5) نفسه.

التثبيتية فتتوخى بيان الشريف والفاضل، ساعية إلى أن "ترسخ في ضمائر الناس في المدينة قيمة الجميل"[1].

إن هذه الغايات تثبت أن الإقناع الخطبي يتوخى بعدا قيميا وأخلاقيا، وهو معني أساسا بمصير الأفراد كما بمصير المجتمع.

يتحقق الإقناع في الخطبة بما ينطوي عليه القول من عناصر حجاجية، وقد حدد أرسطو هذه الحجج في: المثل والضمير. فالمثل "نوع من الاستقراء"[2]، لأنه يقوم على استدعاء الجزئي للجزئي والمثيل للمثيل. والمثل نوعان: تاريخي يرتبط بـ"رواية الأمور التي حدثت من قبل"[3]، والنوع الثاني مخترع، يجتهد القائل في إقامته... والمخترع فيه التشبيهي الذي يوحد بين الحالات المتشابهة ويقر تناظرها، والخرافي أي "القصة على لسان الحيوان Fable"[4]. واضح إذن أن المثل يشتغل بوصفه بنية استشهادية تقودنا إلى الاعتقاد، مستلهمة من التاريخ والواقع والتخييل، ومنوعة مسالك النفاذ إلى المتلقي.

أما الضمير، فهو قياس خطابي ينطوي على مقدمة واحدة، إنه قياس مضمر. وهو يختلف عن القياس الثلاثي في المنطق، لذلك عرفه أرسطو بقوله "مستنبط من مقدمات قليلة"[5]. إن هذا القياس الخطابي يخص الأمور والقضايا غير الضرورية، إذ تعلقه بالأفعال الإنسانية الداخلة في مجال المحتمل، وإن إسقاط إحدى مقدماته يعود حسب أرسطو إلى أنها "تكون ظاهرة معروفة جيدا فلا حاجة إلى ذكرها، لأن السامع يستطيع أن يضيفها بنفسه"[6].

والضمير في الخطابة يشتغل بوصفه استدلالا أو بوصفه تفنيدا، وفيه الحقيقي كما فيه المرائي (الظاهري). هذا الأخير يربطه أرسطو بالمجادلات السوفسطائية.

لقد توخت خطابة أرسطو بناء الإقناع في مجال المحتمل مستهدفة توجيه

(1) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 268.
(2) أرسطو طاليس: فن الخطابة، ص 35.
(3) نفسه، ص 54.
(4) نفسه، الصفحات: 154-155-156-157، ومحمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، مذكور، ص 108.
(5) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 33.
(6) نفسه.

الجمهور، إما بإقرار اعتقادات معينة لديه، أو اطراح اعتقادات أخرى ومن ثم كان مرامها عمليا.

أخيرا، لئن "اكتوت البلاغة [مع أرسطو] بالمنطق"[1]، على حد تعبير الدكتور عباس ارحيلة، فإن مرد ذلك عناية أرسطو القصوى بالطابع الإقناعي للخطاب.

4- كتاب السوفسطيقا[2] أو الحجاج التبكيتي

انشغل أرسطو في هذا العمل الذي عد بمثابة المقالة التاسعة من كتاب **الطوبيقا** بنقد الحجاج السوفسطائي، والكتاب عني بتمييز القياس عن المغالطة، كما عرض لأغراض المجادلة السوفسطائية وتتبع مغالطات السوفسطائيين سواء منها المغالطات اللغوية أو المغالطات غير اللغوية، ثم أورد حلولا لهذه المغالطات.

إن الأغراض التي يستهدفها الحجاج السوفسطائي، بوصفه قياسا صحيحا في الظاهر، وليس في الحقيقة، هي خمسة حسب أرسطو فيها التبكيت وإضعاف الفهم بإثارة الشك والاستعجام والهدر والهتار[3].

إن السوفسطائيين، تبعا لهذه المقاصد، يعتمدون في استدلالهم الجدلي على ممارسة التبكيت الظاهري، إذ مرامهم يتوخى المنازعة والمماراة. ومن ثم كانوا "يشغبون ويماحكون بكلامهم"[4]. لذلك كشف أرسطو مغالطاتهم اللغوية وهي ست: الغموض والاشتباه والترتيب المبهم للكلمات والقسمة المبهمة للكلمات والشكل الخاطئ وصورة التعبير المستخدم، وهي بحسبه تحدث الوهم في القول واللفظ[5]. وهذه المغالطات اللغوية تجعل الجدل يقوم على المداورة وركوب الملتبس في الخطاب، الذي يصبح فتنة وإغراء، وليس تطبيقا لقواعد الاستدلال الجدلي.

(1) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري،، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، سلسلة أطروحات ورسائل، رقم 40، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999، ص 238.

(2) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزء الثالث.

(3) نفسه، ص 788-789.

(4) نفسه، ص 795.

(5) نفسه، الصفحات من 789 إلى 802.

وطبقا لأرسطو، فإن مغالطات السوفسطائيين لا تقتصر على القول، بل تطول مغالطات أخرى غير لغوية، حددها في سبع وهي: أغاليط العرض، واستخدام كلمات بإجمال أو بتفصيل، وتجاهل المطلوب والمصادرة على المطلوب، وأخذ ما ليس بعلة علة، والعلة الخاطئة، وجمع المسائل في مسألة[1].

إن هذه المغالطات، وفق أرسطو، تحمل على القياس، وليست قياسا، وهي أخطاء تضلل وتبني القضايا على غير تحقيق. فهي إما فاسدة الاستقراء أو مجهولة المبادئ، أو مثبتة لغير المطلوب أو متجاهلة للمطلوب، مبرهنة على ما لا يحتاج إلى استدلال، أو فاسدة الاستنتاج.

وتمسكا منه بالجدل الحقيقي، بعد أن كشف عن آليات الجدل الظاهري، يميل أرسطو إلى حل هذه المغالطات متتبعا كل أشكال تبكيت السوفسطائيين ومصححا لتفكيرهم. وبهذا يكون قد نبه إلى "أولئك المغالطين الذين يتخذون الخطابة وسيلة للتعمية والتمويه"[2].

إن أهمية التبكيتات السوفسطائية تعود إلى أن أرسطو وقف فيه، على ما سيسمى لاحقا بالحجاج المغالطي Paralogisme، والذي عرف اهتماما متزايدا في التقاليد الأنجلوسكسونية، هذا الحجاج الذي استوحى مبادئه من هذا المصنف الأرسطي[3]، يجعل الإقناع تضليلا يتوخى خداع السامع. إنه يتظاهر بالاستقامة، وهدفه إيقاع المخاطب في الغلط، لذلك عد "طعما Un appât خطابيا يتوسل به المتكلم بغية تحقيق غايات معينة"[4]. إنه حجاج ممار ومموه، وإن تظاهر بالصحة.

وإذا كان التبكيت السوفسطائي حجاجا غير حقيقي فإن أرسطو عمد إلى تقويمه من خلال مجهوده في هذا العمل لحل الأغاليط، لذلك ينتهي الدكتور عباس ارحيلة إلى أن غاية أرسطو كانت هي إبعاد الحجاج عن "التعمية والتمويه"[5].

---

(1) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزء الثالث، الصفحات من 803 إلى 826.

(2) محمد غنيمي هلال: النقد الأدبي الحديث، مذكور، ص 97.

(3) محمد النويري: "الأساليب المغالطية مدخلا في نقد الحجاج"، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية... مذكور، ص 404.

(4) نفسه، ص 410.

(5) عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، مذكور، ص 225.

الفصل الثاني

بلاغة الإقناع
في التراث العربي الإسلامي

المبحث الأول:

الجاحظ وشروط القول المقنع

1- إضاءة حول الحجاج عند الجاحظ

ليس شاغل هذا المبحث الوقوف عند الدور التأسيسي الحاسم الذي اضطلع به الجاحظ في تشكل البلاغة العربية، كما أن المجال لا يسع للم أشتات مشروعه المتوزعة في رسائله وكتاب **الحيوان** وكتاب **البيان والتبيين**... إن الغرض محدد في الكشف عن مناحي بلاغة الإقناع لدى أبي عثمان.

لقد استقر في اعتقاد الكثير من الباحثين أن البلاغة العربية توزعها تياران واسعان، تيار بلاغة الصورة والحلية والمحسنات، وتيار بلاغة الخطابة. وقد قرن هذا التيار الأخير غالبا بالجاحظ الذي عد مؤسسه ومحكم خصائصه.

واهتمام الجاحظ ببلاغة الإقناع حكمه أصلا المنطلق المذهبي الذي صدر عنه، فلقد كان منخرطا بشكل قوي في نحلة تعتبر أن اللغة والبلاغة هما سلاح المناظرين والمجادلين الذين يتوخون نصرة مذهبهم والإقناع به. إن هذا المعتزلي الذي كان على رأس إحدى الفرق، وعى بشكل حاد الدور الجسيم للكلام في مقارعة الرأي بالرأي، ومواجهة الخطاب بالخطاب. لذلك أثنى على أصحاب هذه الملكة من المحاججين، لا سيما أهل مذهبه من المعتزلة. إن البعد المذهبي للجاحظ، وولهه بأئمة الحجة والكلام، دفعاه إلى ربط البلاغة بأهداف إقناعية، محددا للكلام أدوارا في "الخصومة"[1] و"منازعة الرجال ومناقلة الأكفاء"[2] و"مناضلة الخصوم"[3]، وفي "الاحتجاج على أرباب النحل ومقارعة الأبطال"[4]،

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيب، بيروت (د.ت)، الجزء الأول، ص 8.

(2) نفسه، ص 12.

(3) نفسه، ص 91.

(4) نفسه، ص 14.

وفي "العلو على الخصم"(1).

إن الإقرار بالبعد الإقناعي للقول والتسليم بفتنته وقدراته الخاصة على التأثير مرده كذلك عند الجاحظ لاشتغاله على الخطبة في مشروعه البلاغي، يقول بدوي طبانه "ولم يطنب الجاحظ [...] في دراسة فن ملحوظ عرف العرب بإجادته والإبداع فيه، وهو فن الشعر، كما أطنب في ذكر الخطابة"(2). إذ من متن الخطبة الغزير، الذي أورده في كتابه البيان والتبيين، استنبط الجاحظ آليات اشتغالها والأدوات التي تتوسلها. ومعلوم أن الخطبة "جنس ارتبط منذ مطلع نشأته بمقاصد نفعية"(3)، لذلك كان طبيعيا أن يطابق الجاحظ بين مدلول البلاغة ومدلول الخطابة، وأن يعنى بالنجاعة الحجاجية للقول أكثر من اعتنائه بوجوه التجميل الأسلوبي. فهذه الأخيرة تقع "على هامش مشاغله غير داخلة في تصوره الكلي للبيان والتبيين"(4). فحرصه الأول على منفعة القول لا على التوشية فيه.

وعموما، فربط البلاغة بالإقناع تجلى في مشروع الجاحظ من خلال العناية الخاصة التي أفردها لوظيفتي الإفهام والإقناع في القول، ثم من خلال تركيزه على عنصري المقام والمتلقي/ المستمع.

2- الإفهام في بلاغة الجاحظ

في تعريفه الشهير للبيان والذي تناقلته كل البحوث والمصنفات التي تناولت بلاغته، يقول الجاحظ: "البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى وهتك الحجاب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها القائل والسامع إنما هو الفهم والإفهام فبأي بلغت الإفهام وأوضحت عن

(1) نفسه، ص 176.

(2) بدوي طبانة: البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة الرسالة، الطبعة الثالثة 1381هـ - 1962م، ص 62.

(3) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس (مشروع قراءة) منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، الطبعة الثانية 1994، ص 305.

(4) نفسه.

المعنى فذلك هو البيان في ذلك الموضع"[1].

يظهر هذا التعريف أن بلاغة الجاحظ، تكتسي بعدا تداوليا، بحيث تعنى بقضية الإفهام "إفهام السامع، وإقناعه"[2]. فالإفهام بهذا المعنى ينطوي على استحضار الآخر من جهة، واعتبار الوظيفة التواصلية للقول من جهة أخرى.

إن القول الذي يقصر عن اختراق الآخر ويكتفي بنفسه وحليته، يعد قولا عاطلا عن التفهيم، ودون "الصواب وإحراز المنفعة"[3]، فأهمية القول تكمن في الإبانة عن المقاصد والتعلق بأغراض وحاجات تجعل منه وسيلة إجرائية تحقق الرباط المطلوب بين المتكلم والمستمع. إن الإنجاز الكلامي لا يتم عبثا، بل لتحقيق غايات منطلقها الأول الفهم والتبيين. ومن ثم فلا كلام بدون وظيفة، والوظيفة هي قطب الرحى في أي تبليغ لغوي، إنها غاية "ما يروم المتكلم من سامعه"[4].

وجدير بالإشارة، أن إلحاح الجاحظ على وظيفة الإفهام لم يقد إليه الاعتبار البلاغي الصرف، بل حكمته الاستجابة لشروط عامة وسمت الثقافة والمجتمع الإسلاميين خلال هذه الفترة، مصدرها الدين من جهة، وطبيعة الفترة التاريخية التي عاشها الجاحظ من جهة أخرى. فمناط التكليف في الخطاب الديني كان يتوقف على إفهام المكلفين، فلا تكليف مع انعدام هذا الشرط. أما بالنسبة للفترة التاريخية فإن الجاحظ عاش في ظرف تميز بتدفق الموالي نظرا لتوسع الإمبراطورية الإسلامية، وما صاحب ذلك من تعدد اللغات واختلاط الثقافات. من ثم كان الدفاع عن الإفهام عند الجاحظ، وسيلة ضامنة للمحافظة على اللغة وصحتها حتى لا تفقد نجاعتها التداولية باللحن. لذلك نص الجاحظ، سعيا منه، لتبديد أي تشويش محتمل قد يمس عملية الإفهام، على شروط استقامة الكلام، من طلاقة لسان، أي

---

(1) الجاحظ، البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 76.

(2) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت - البيضاء، الطبعة الثالثة 1993، ص 25.

(3) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 136.

(4) حمادي صمود: التفكير البلاغي...، مذكور، ص 200.

خلوه من اللجلجة والتمتمة واللثغة والفأفأة والتقعير والتشديق[1]، واختيار الألفاظ المناسبة والحرص على الإبانة وكشف المعنى.

يبقى الإفهام إذن، الوظيفة المركزية للبلاغة في منظور الجاحظ، بحيث لا قيمة للوجوه الأسلوبية "إلا إذا كانت تساعد على الإفضاء إلى البغية وتعين على تحقيق الغرض"[2]. لا غرو في ذلك، فالجاحظ مقتنع بأن "مدار الأمر على البيان والتبيين وعلى الإفهام والتفهم، وكلما كان اللسان أبين كان أحمد"[3].

3- وظيفة الإقناع في بلاغة الجاحظ

يقول الدكتور محمد العمري: "إن تحليل استراتيجية كتاب **البيان والتبيين** للجاحظ يكشف بكل وضوح أن هذا الكتاب محاولة لوضع نظرية لبلاغة الإقناع مركزها الخطاب اللغوي الشفوي"[4]. فلقد انتبه الجاحظ إلى سلطان الكلام وعارضة الاحتجاج، وما لهما من مفعول قوي في الاستمالة وجلب انخراط المستمعين. لذلك ربط البلاغة بالإقناع، يقول: "جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة""[5]. فالبلاغة تغدو وسيلة للتأثير على المستمع، والظهور عليه وإقناعه بالرأي. إن القول البليغ منذور لتحويل حياد المتلقي أو معارضته إلى تجاوب. هذا القول المقنع المضطلع بإيقاع التصديق، هو نفسه الذي التمسه موسى بن عمران [عليه السلام] من ربه، وقد استبد به التهيب والرهبة من لقاء فرعون ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِي رِدْءًا يُصَدِّقُنِي...﴾ ويعلق الجاحظ: "رغبة منه [موسى] في غاية الإفصاح بالحجة، والمبالغة في وضوح الدلالة لتكون الأعناق إليه أميل، والعقول عنه أفهم، والنفوس إليه أسرع"[6].

وقد لخص الدكتور محمد العمري الأغراض الإقناعية التي يحققها القول حسب تصور الجاحظ في "استمالة القلوب وميل الأعناق والتصديق وفهم العقول

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 15.
(2) حمادي صمود: التفكير البلاغي...، مذكور، ص 200.
(3) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 11.
(4) محمد العمري: "المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي"، مذكور، ص 11.
(5) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 88.
(6) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 7.

وإسراع النفوس والاستمالة والاضطرار والتحريك وحل الحبوة"[1]. وهي أغراض ينجزها الخطاب متى سلم صاحبه من العي والحبسة، وتوقف اللسان وضيق الصدر، ومتى وفر لقوله مقومات الإبلاغ والصحة والإيضاح ووضوح الدلالة والحجة والترتيب... بعبارة مركزة، لا ينجز مهام الاحتجاج والمناظرة والمنازعة إلا قول مقنع أي "فصل الخطاب" يقول عمرو بن عبيد فيما نقله عنه الجاحظ: "إنك إن أوتيت تقرير حجة الله تعالى في عقول المكلفين، وتحقيق المؤونة على المستمعين، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين بالألفاظ المستحبة في الآذان المقبولة عند الأذهان رغبة في سرعة استجابتهم ونفي الشواغل عن قلوبهم، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة كنت قد أوتيت فصل الخطاب"[2].

4- إلزامات المقام ودورها في الإقناع

يقول بشر بن المعتمر صاحب الصحيفة المشهورة في **البيان والتبيين**، فيما يرويه الجاحظ عنه، "والمعنى ليس يشرف بأن يكون من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال وما يجب لكل مقام من المقال"[3].

وفق هذا التوجيه، تكون مراعاة المقام شرطا لازما في كل تواصل بياني يروم "المنفعة" و"الصواب". وقد تواترت في **البيان والتبيين** جملة من المصطلحات التي دلت على هذا الشرط، ومنها "الموضع" و"المقام" و"الحال" و"الأقدار" و"المشاكلة" و"المطابقة". وهي حسب حمادي صمود: "فروع عن أصل ثابت في تفكيره [الجاحظ] لم يتبلور على الصعيد الاصطلاحي هو فكرة "المناسبة" و"الملاءمة""[4] ويكتسي المقام عند الجاحظ طابعا تداوليا يجعله يلف كل عملية القول، فالمتكلم محكوم باعتبار مخاطبه، وباعتبار التلاؤم بين الغرض وصورة قوله، واعتبار السياق الذي يرد فيه الخطاب.

(1) محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء - بيروت 1999، ص 198.
(2) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 81.
(3) نفسه، ص 136.
(4) حمادي صمود: التفكير البلاغي، مذكور، ص 209.

فبخصوص المخاطب تقتضي "موافقة الحال" أن يراعي المتكلم قدر مخاطبيه، ومنزلتهم الاجتماعية. فالقول لا يقنع إذا لم يكن موجها أي مكيفا بحسب الحاجات الخاصة التي تقتضيها فئات المخاطبين. فالوضعيات تختلف والمراتب تتباين والأفهام تتفاوت. لذلك يتوجب على المتكلم أن يوائم بين طبقات القول وطبقات وأحوال المستمعين، لأن مدار الأمر على إفهام كل قوم بقدر طاقاتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم.. فتكون للمتكلم القدرة على أن يجعل "لكل طبقة كلاما، ولكل حالة من ذلك مقاما، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"(1).

نجاعة الخطاب وفعله في المخاطب رهينان إذن باستحضار المتكلم لطبيعة المستمعين ومواقفهم وظروفهم... فالقول المقنع لا يكون غفلا بل حاملا لانتظارات المتلقين.

هذه المراعاة لحال المخاطب هي الضامن لإخلاص هذا الأخير وانشداده، ولقد وعى الجاحظ بشكل حاد ضرورتها. لذلك لم يشأ فقط أن يحض نظريا على التزامها بل تمثلها تطبيقيا في كتاباته، حتى راعى في مصنفاته ما سماه الدكتور محمد عابد الجابري بـ"البيداغوجية البيانية [...] بيداغوجية تضع السامع وأحواله النفسية موضع الاعتبار الكامل، ولذلك نجده يلجأ في كتابه إلى التنويع والاستطراد قصد الترويح عن السامع وشده إليه"(2).

أما بخصوص المبدأ الثاني في مراعاة المقام، فيتوجب على المتكلم، حسب الجاحظ، عدم الفصل بين مقصد القول وصورته. إذ لكل غرض بناء مناسب. فلا وجود لبلاغة مطلقة تفي بكل الحاجات، بل البلاغة بلاغات والكلام صفات. ولكل وجه من وجوهه مقصد مخصوص، فللإيجاز مقصده، وللإطالة غرضها... يقول الجاحظ محددا هذا الإلزام في المقام "[فقد نستعمل] الأرجاز عند المتح وعند مجاثاة الخصم، وساعة المشاولة، وفي نفس المجادلة والمحاورة، وكذلك

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 138.

(2) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، مذكور، ص 25.

الأسـجاع عنـد المنافـرة والمفاخـرة... والمنثـور فـي خطب الحمالـة وفي مقامات الصلح وسل السخيمة، والقول عند المعاقدة والمعاهدة"[1].

وعليـه فـإن تحقيـق استجابة المخاطـب يقتضـي أن يتشـاكل بنـاء الكلام مع غرضـه. فمـن شـأن هـذه العمليـة أن تركز اتجـاه الكلام وتقوده إلـى مرامه، وليس ذلـك إلا بالإقنـاع. فبـدون ذلك، وبدون "احتـرام القصد، والغفلة عن علاقة صورة الكلام بوظيفته، قد يتجاوز الإخلال بها إلى خلق حالة في السامع معاكسة لما كنا نروم منه"[2].

هكذا يتضح أن إلحاح الجاحظ على مطابقة المقال للمقام هو وسيلة للإقناع وليس مظهر تجميل أسلوبي.

إن التركيز على الإفهام، والالتزام بمراعاة المقام، يعكسـان دفاعا واضحا من لدن الجاحظ عن شفافية الخطاب وقوته المرجعية من جهة، كما يترجمان حرصه علـى نجاعـة الاسـتراتيجية التبليغيـة في القـول لكي يخدم غاياتـه الإقناعية. لذلك انطبـع النسـق البلاغـي للجاحظ بـ"طابع نفعي واضح يمكـن أن يعد بدون مبالغة، أكمـل محاولـة فـي التراث اللغوي العربي لتأسـيس ما يسـمى بنفعيـة الخطاب La pragmatique du discours"[3].

(1) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الثالث، ص 6.

(2) حمادي صمود: التفكير البلاغي...، مذكور، ص 212.

(3) حمادي صمود: التفكير البلاغي...، مذكور، ص 300-301.

المبحث الثاني:

إسحاق بن وهب وبيان الحجة

1- إضاءة حول الحجاج عند ابن وهب

غير بعيد عن الأفق البياني الذي فتحه الجاحظ واستنادا إليه بـ"المخالفة والتكميل"[1]، ألف أبو إسحاق بن إبراهيم بن وهب كتابه المسمى **البرهان في وجوه البيان**، بحيث تمكن من تنظيم أمشاج المساهمات البيانية التي سبقته في دراسة عكست ميولا شيعية واضحة، واستبطنت أثر الجاحظ وما قدمه الأصوليون والمتكلمون... وقد اعتمدت هذه الدراسة الترتيب المنطقي وعكست جهدا بالغا في التصنيف، لدرجة أن وصمت بالجفاف من لدن الدكتور عباس ارحيلة[2].

وقد أعادت هذه الدراسة بوصفها مشروعا في "البيان المعرفي"[3] صوغ أقسام البيان والاصطلاح عليها.

2- البيان عند ابن وهب

إذا كان الجاحظ قد حدد وجوه البيان في خمسة أنواع هي "اللفظ والإشارة والعقد والخط والحال"[4]، فإن ابن وهب جعلها أربعة، وهي: "بيان الأشياء بذواتها" ويسميه "بيان الاعتبار"، و"البيان الذي يحصل في القلب عند إعمال الفكر"، ويسميه "بيان الاعتقاد"، و"البيان باللسان" ويسميه "بيان العبارة" وأخيرا "البيان بالكتاب"[5].

(1) محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مذكور، ص 211.

(2) عباس ارحيلة: البحوث الإعجازية والنقد الأدبي إلى نهاية القرن الرابع الهجري، تصدير الدكتور امجد الطرابلسي، دار اليمامة للنشر والإعلام، مطبعة دار وليلي، مراكش، الطبعة الأولى 1997، ص 305.

(3) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، مذكور، ص 33، ومحمد العمري: البلاغة العربية وأصولها وامتداداتها، مذكور، ص 213.

(4) الجاحظ: البيان والتبيين، الجزء الأول، ص 76.

(5) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق الدكتور حفني محمد شرف، مكتبة الشباب، القاهرة 1969، ص 56.

وبيان الاعتبار عند ابن وهب هو بيان الحال، حال الكائنات والأشياء ومشاهد الطبيعة، وتأثيرها على إدراك الإنسان، ذلك أن "الأشياء تبين بذواتها لمن تبين، وتعبر بمعانيها لمن اعتبر"(1)، سواء أظهر بيانها أم خفي. وحسب ابن وهب فإن الظاهر يدرك بالحس أو بديهة العقل. أما الخفي/ الباطن فالوسيلة إليه طريقان: القياس والخبر.

أما بيان الاعتقاد، فـ"يحصل في القلب عند إعمال الفكر واللب"(2)، وهذا النوع ثلاثة أضرب: حق ومشتبه به وباطل(3). وهذا الوجه الثاني للبيان قائم أصلا على كيفية فهم وإدراك وتأويل الناظر للأشياء.

أما بيان العبارة فقد خصص له ابن وهب أوسع أركان الكتاب، وهو عنده تارة بيان اللسان، وتارة أخرى بيان القول. وبيان العبارة صنفان، بيان ظاهر لا يحتاج إلى تفسير، وبيان باطن يتوصل إليه بالقياس والنظر والاستدلال والخبر.

وأخيرا، وقف ابن وهب عند بيان الكتاب إذ اعتبره "أبقى أثرا"(4). وهو لا يقتصر عنده على الشاهد، بل يعم نفعه الشاهد والغائب. وقد صنف ابن وهب هذا البيان، باعتبار المختصين في كل فن منه، إلى خمسة أصناف: كاتب خط وكاتب لفظ وكاتب عقد [الحساب] وكاتب حكم وكاتب تدبير...

3- البعد الإقناعي لبيان ابن وهب

استند البيان في البرهان إلى الاستدلال والإقناع. ومن ثم، ارتبطت بلاغة ابن وهب شأنها في ذلك شأن بلاغة الجاحظ بالاتجاه الخطابي. ويمكن تلمس الصفة الإقناعية في دفاع ابن وهب عن البيان المعرفي، حين اعتبر بأن وجوه البيان تشف عن العملية العقلية وتعكس نشاطها. فالناس يدركون الوجود ومشاهده عن طريق العقل والحواس (الاعتبار) ثم يختزنون هذه المعارف، فتركز في نفوسهم لتصبح اعتقادا ينقلونه إلى غيرهم بالعبارة والكتاب، فيحققون بذلك تداوله.

(1) نفسه، ص 65.

(2) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 56.

(3) نفسه، ص 86.

(4) نفسه، ص 254.

بهذا التصور، لم يكن ابن وهب يفصل بين العقل والبيان، ودليل ذلك مقدمته المستفيضة حول العقل والإعلاء من قدره. فالبيان ناجم عن إعمال الإنسان النظر العقلي في الأشياء، والأشياء دليل العقل. ولا بيان بدون دليل عقلي. لذلك يعتبر الجابري بأن العقل والبيان عند ابن وهب "متكاملان ومتداخلان"[1]، وهكذا يظهر أن منشأ البيان عند ابن وهب إقناعي، بحيث لا يقوم إلا بدليل أو شاهد.

يصدر البيان عند ابن وهب بالاستنباط المعرفي الناجم عن الاعتبار والاعتقاد، ويتداول بالعبارة والكتاب. هذه الطبيعة المعرفية للبلاغة ميزت كثيرا من النظريات الحجاجية قديما وحديثا، فأرسطو استند إلى المنطق في بلاغته، وبيرلمان استند إلى المنطق غير الصوري، وكريز إلى المنطق الطبيعي، وميشال ماير إلى الفلسفة.

اهتم ابن وهب في مشروعه البياني بالقياس، وقد أفاض في تفصيل جوانبه موليا إياه عناية خاصة مقارنة مع التشبيه. واللافت هو التعريف الدقيق الذي حد به القياس، يقول: "وليس يجب القياس إلا عن قول يتقدم فيكون القياس نتيجته، كقولنا: إذا كان الحي حساسا متحركا، فالإنسان حي، وربما كان ذلك في اللسان العربي مقدمة أو مقدمتين، أو أكثر على [قدر] ما يتجه من إفهام المخاطب. فأما أصحاب المنطق فيقولون: إنه لا يجب قياس إلا عن مقدمتين لإحداهما بالأخرى تعلق (...) وإنما يكتفى في لسان العرب بمقدمة واحدة على التوسع وعلم المخاطب"[2].

ليس أوضح من هذا النص دليلا وشاهدا على استيعاب ابن وهب للآلية الرئيسية في بلاغة الإقناع (القياس) والاهتمام بنوعه الخطابي، وهو الأنسب للغة الطبيعة. أي ما يعرف في الدراسات الحجاجية منذ أرسطو بالقياس المضمر. أكثر من ذلك، فقد وقف ابن وهب بشكل مباشر على ما يقوم به الإقناع، وهو الانتقال من المقدمات إلى النتائج، أي ما يسميه ديكرو بـ"الحركة الحجاجية"[3].

وفضلا عن ذلك، فإن ابن وهب واع بالبعد الحجاجي للقياس وبوقوع هذا

(1) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، مذكور، ص 34.

(2) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 68.

(3) ينظر: Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit,

الأخير في مواضع الالتباس والخلاف، أو "المشكلي"[1] بتعبير ميشال ماير. يقول ابن وهب معبرا عن هذا الوعي "فالظاهر مستغن بظهوره عن الاستدلال عليه والاجتماع عليه لأنه لا خلاف له، والباطن هو المحتاج إلى أن يستدل عليه بضروب الاستدلال"[2].

فالاستدلال يتدخل في "الخفي" وفي اكتشاف العلاقات الثاوية وبناء العلاقات الجديدة، كما يترافق لزوما مع التأويل في مواضع التشابه والاحتمال.

وفق تصور ابن وهب، فإن الآراء والاعتقادات التي يتبناها الإنسان لا تتعداه إلى غيره، إلا اعتمادا على العبارة أو القول. ويعتبر ابن وهب هذا البيان: "أعم نفعا لأن الإنسان يشترك فيه مع غيره"[3].

وظاهر أن ميزة القول وأفضلية الخطاب نابعتان من خاصية الاشتراك التي تطبعه، إذ يتيح التفاعل بين المتخاطبين. فالقول لا يكون إلا حواريا. ومعلوم أن بلاغة الإقناع لا تقوم إلا في علاقة بالآخر، ولا تشتغل إلا حيث يشتغل الحوار، وحين تشتغل العلاقات التخاطبية بين الذوات المتكلمة، يقول الدكتور طه عبد الرحمان: "فكل متكلم يتوجه إلى غيره مطلعا إياه على ما يعتقد وما يعرف، ومطالبا إياه بمشاركته اعتقاداته ومعارفه"[4]، وإلى الرأي نفسه ينتهي أبو بكر العزاوي حينما يقر بأن تبليغ خطاب ما يتوخى دائما "التخاطب والتواصل مع الآخرين"[5].

إن قرن القول بالخاصية الحوارية هو ما حدا بابن وهب إلى التركيز في البرهان على الأجناس الخطابية التي تحكمها المواجهة الاقتناعية مثل "أدب الجدل"، و"أدب الحديث" واللذين خصهما بمتابعتين متجاورتين، منتبها بذلك لأشكال حوارية لم يهتم بها سابقوه من البلاغيين. وقد جعل ابن وهب الجدل مجادلة ليدل على طابعه التفاعلي، كما ربطه بالاختلاف، أي استحضار الآخر،

(1) ينظر: Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit,

(2) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 68.

(3) نفسه، ص 58.

(4) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 37.

(5) أبو بكر العزاوي: "الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري"، مجلة (دراسات سيميائية أدبية لسانية)، العدد السابع 1992، ص 101.

واعتماد الحجة، يقول في تعريف الجدل والمجادلة بأنهما "قول يقصد بهما إقامة الحجة فيما اختلف فيه اعتقاد المتجادلين"(1). أما الحديث، فلا يمكن أن يسلم، حسب ابن وهب من معايب القول، إلا إذا راعى المستمع بوصفه الطرف التخاطبي المعني بهذه العملية، أما العناية بالكلام وحده فلا تكفي، فمن الضروري "أن يقدر المحدث مقدار كلامه ومقدار نشاط مستمعه"(2).

إذا كانت بلاغة الإقناع تشتغل على الاحتمال والمتشابه، فإن آراء ابن وهب البيانية عكست إحاطة واعية بهذا المجال، الذي يشكل موضوعها، فـ"المشبه يحتاج إلى تقويته بالاحتجاج فيه"(3)، و"المشبه (...) يحتاج إلى التثبت فيه وإقامة الحجة على صحته"(4).

وفق هذا السياق، يبدو البيان الذي يبنيه ابن وهب إقناعيا لا يشتغل على المقدمات القطعية والضرورية، بل يتعلق بما هو ظني فيها، ليكون هدف هذا البيان بناء المعرفة عن "طريق التصديق لا على اليقين والحجة على معنى الإقناع لا البرهان"(5). بهذه العبارات الصريحة، الحاملة لصدى أرسطو والتي ستتكرر لاحقا في مدونات بلاغة الإقناع إلى اليوم، يعلن ابن وهب عن الاختيار الحجاجي الذي يؤطر بيانه. كما يحدد مسافة اختلاف هذا الاختيار عن مقومات المنطق الصوري. وتلك هوية الحجاج يجلوها ابن وهب كما جلاها أرسطو قبله، يقول ميشال ماير: "إن أرسطو وهو يقحم الملتبس، ترك مكانا للبلاغة"(6).

إن هذا الوعي بالطبيعة الحجاجية للقول والمعرفة قاد ابن وهب إلى اعتبار الظن سبيلا خطابيا ومعرفيا، يخصب البحث في الخبر وفحص القضايا. وعلى الرغم من أنه لا يرتقي إلى مرتبة الحق واليقين، فهو وسيلة لإيقاع التصديق، ومن ثم أقر بأهليته غير المنقوصة في الاكتساب المعرفي، يقول في ذلك: "وأما الظن

(1) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 176.
(2) نفسه، ص 248.
(3) نفسه، ص 86.
(4) نفسه، ص 86-87.
(5) نفسه، ص 87.
(6) Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit, p. 15.

فإنه إذا قويت شواهده وعضده من الرأي ما يوجبه فإنما يجب العمل عليه"[1].

وابن وهب إذ يحتفي بالظن، لا يساير غلو السوفسطائيين، فالظن لا يجب أن يخرج إلى المحال، وأن يخالف العرف والعادة، مثل "اعتقاد السوفسطائيين أنه لا حقيقة لشيء من الأشياء"[2].

وفي السياق نفسه، حرص ابن وهب على الانتباه للمغالطة في مقدمات القضايا الملتبسة. وبذلك لا يبتعد مشروعه عن تقاليد الباحثين في بلاغة الإقناع، والذين اعتبروا اكتشاف المغالطة آلية من آليات تقويم الحجاج، يقول في وضوح: "وأن ننظر فيما أتى من الصنف الثاني الذي وقع الاشتباه فيه وادعى كل قوم إصابة الحق فيه، فإن كان مما أتى من جهة القياس احتفظنا فيه بتصحيح المقدمات التي أنتجته وحراستها من المغالطة"[3].

ما يثبت جليا السمة الإقناعية لمشروع ابن وهب البلاغي، أنه لا يفتأ على امتداد البرهان يردد بأن الحجة هي الوسيلة المتاحة في تحصيل المعرفة أو تحقيق الاعتقاد، في "التثبت" أو "النفي" وفي "تصديق المشتبه" أو "اكتشاف الباطل". لا غرو أن يكون لفظ (الحجة) ومشتقاته الأكثر تواترا في الجهاز المفاهيمي الذي توسله، مما يصح معه أن يسمى بيانه ببيان الحجة.

(1) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 87.
(2) نفسه، ص 88.
(3) نفسه، ص 89.

المبحث الثالث:

السكاكي وبلاغة الاستدلال

1- إضاءة حول الحجاج عند السكاكي

مع السكاكي، وصلت البلاغة العربية مرحلة التقعيد، بحيث تمكن من تنظيم أقسامها عبر جهد اقترن فيه التجميع بالتصنيف. ولذلك يقول الدكتور محمد عابد الجابري إن "مفتاح العلوم هو بالنسبة للدراسات البيانية بمثابة الأورغانون"[1].

وعلى الرغم من أن العديد من المتابعات التراثية والحديثة عدت المفتاح سببا في استغلاق مباحث البيان العربي وجمودها، إذ يقول بدوي طبانة في هذا السياق: "والواقع أنه لم يفسد البلاغة العربية أو البيان العربي، مثل تمحيص السكاكي وتهذيبه وترتيبه"[2]، إلا أن هذه الحملة المناهضة للمفتاح لا يمكن أن تحجب الوضع المرجعي الذي حظي به في تاريخ البلاغة العربية. فلقد استندت إليه تلخيصات وشروح غزيرة، ولفترة زمنية طويلة، حتى إن بدوي طبانة نفسه تساءل في استغراب "ولسنا نعرف السحر العجيب الذي سحر العلماء وفتنهم بكتاب السكاكي فجعلهم ينسون أنفسهم وينكرون ملكاتهم ليسيروا في ركاب السكاكي، وفي قيد كتابه حتى جعلوه القطب الذي يدورون حوله، والغاية التي يممونها"[3]. كما أن مهاجمة الكتاب لا يمكن أن تخفي جانب التميز الذي وسمه، حين اختار مقاربة مختلفة وسع فيها علاقة البيان العربي بالمنطق. لذلك صح أن يعتبر المفتاح نموذجا لبلاغة عربية "معضودة بالمنطق"[4].

2- الاستدلال في بلاغة السكاكي

إذا كانت بلاغة الإقناع لدى أرسطو غير منفصلة عن مشروعه في الجدل

(1) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، مذكور، ص 90.

(2) بدوي طبانة: البيان العربي...، مذكور، ص 250-251.

(3) نفسه، ص 254.

(4) محمد العمري: البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، مذكور، من الصفحة 477 إلى الصفحة 497.

والمنطق، فإن رفد البلاغة بالمنطق عند السكاكي جعل بعض جوانب بلاغته إقناعية، وذلك ما يفصح عنه تصوره للبلاغة ومباحثها، واهتمامه بالمقام والمستمع، وانتباهه للاستدلال واللزوم في البيان.

تصبح البلاغة لدى السكاكي علم الأدب، وأنواع هذا العلم عنده، هي علم الصرف وتمامه، وعلم النحو وتمامه، وتمام تمامه. أما تمام علم الصرف، فهو علم الاشتقاق، وأما تمام علم النحو فهو علم المعاني والبيان، وأما تمام علم المعاني والبيان فهو علم الحد والاستدلال. بذلك يكون الكتاب ثلاثة مباحث:

- القسم الأول: في علم الصرف.
- القسم الثاني: في علم النحو.
- القسم الثالث: في علمي المعاني والبيان[1].

وواضح من طبيعة مشروع السكاكي إقراره بتقاطع البلاغة (أساسا علمي المعاني والبيان) مع النحو من جهة، والمنطق (الحد والاستدلال) من جهة ثانية. هذا الربط الثلاثي يستعيد فيه السكاكي مقولة "معاني النحو" التي بلورتها مقاربة عبد القاهر الجرجاني، إذ للنحو نظامه الذي يشكل منطقا داخليا للغة العربية، والبلاغة أو "نظم الكلام" ليس إلا التزاما بمقتضيات هذا المنطق وانضباطا لسمته، ومعلوم أن النظم "أساس البلاغة المقامية أي بلاغة النجاعة التواصلية"[2].

وجدير بالملاحظة أن الدراسات الحجاجية المعاصرة تركز على علاقة البلاغة بالنحو، ولعل أبحاث أوزفالد ديكرو حول العوامل والروابط الحجاجية تشكل نموذجا دالا على ذلك.

وفي الربط الثاني، يصر السكاكي على إدماج الحد والاستدلال في علمي البيان والمعاني، يقول: "ولما كان تمام علم المعاني بعلمي الحد والاستدلال لم أر بدا من التسمح بهما"[3]. إن الهدف من هذا "الإصحاب"، والكلمة للسكاكي، بناء بلاغة الخطاب على نظام استدلالي وليس على المنزع البديعي، بحيث يصبح

(1) السكاكي: مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية 1407هـ - 1987م، ص 7-8.

(2) محمد العمري: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، مذكور، ص 485.

(3) السكاكي: مفتاح العلوم، مذكور، ص 6.

البيان مؤسسا على نظام العقل، مما يجعل البلاغة معرفة واستدلالا.

بإقرار التعايش إذن بين المنطق والنحو وعلمي البيان والمعاني، قاد السكاكي البلاغة نحو "مجالها التطبيقي المثالي: الخطاب الإقناعي المرتبط بمقامات ملموسة محددة"[1].

لا يكفي التخييل أو فقط الأسلوب الفني في البلاغة، بل إن هذه الأخيرة لا تستقيم إلا باعتماد الدليل والاستدلال، يقول السكاكي في ذلك: "وعندك علم أن مقام الاستدلال بالنسبة إلى سائر مقامات الكلام جزء واحد من جملتها، وشعبة فردة من دوحتها، علمت أن تتبع تراكيب الكلام الاستدلالي ومعرفة خواصها مما يلزم صاحب علم المعاني والبيان"[2].

3- دور المقام في الإقناع

إن بلاغة السكاكي المحكومة بالنجاعة التواصلية والبعد الإقناعي قد ركزت على المقام والمستمع، وجعلتهما مدار علم البيان والمعاني، بحيث يعتبر صاحب المفتاح أن الكلام لا يكون مطلقا، بل تحدده طبيعة المقام. وفعالية القول في مناسبته لمقتضى الحال. وقد أفرد السكاكي للعبارة المتواترة في التراث العربي الإسلامي (لكل مقام مقال)، جزءا من متابعته البلاغية بحيث يقول: "لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم (...) ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار"[3]. هكذا تتحدد لدى السكاكي عناصر بلاغة مقامية أساسها "مطابقة الكلام لمقتضى الحال" وتوافقه مع سياقات تلفظه. والملاحظ أنه لم يقصر المقام على الموقف الخارجي، بل اعتبر العلاقات بين المكونات اللغوية مقاما داخليا ملزما. فكما أن "لكل حد ينتهي إليه الكلام مقام"[4]، فإن "لكل كلمة مع صاحبتها مقام"[5]. فالحال يبني الخطاب، والخطاب يبني بعضه بعضا. بهذا

(1) محمد العمري: البلاغة العربية...، مذكور، ص 489.
(2) السكاكي: مفتاح العلوم، مذكور، ص 432.
(3) السكاكي: مفتاح العلوم، مذكور، ص 168.
(4) نفسه.
(5) نفسه.

الانتباه، لا يكون السكاكي بعيدا عن جهود التداولية في اللسانيات الحديثة.

لا يغيب عن بلاغة السكاكي المقاصدية الاهتمام بالمستمع، بحيث لا تتحدد قيمة الكلام إلا بقدر ما يواتي حال المخاطب أو يجيب عن حاجاته. ومن ثم قسم أبو يوسف الكلام، بحسب تمام المراد منه إلى نوعين: كلام خبري يروم إخبار السامع عن أمر أو شيء، وكلام طلبي يقوم على استدعاء مطلوب منه. والفيصل في هذا التصنيف المقصد والسامع، يقول: "فإذا اندفع المتكلم في الكلام مخبرا لزم أن يكون قصده في حكمه بالمسند للمسند إليه في خبره ذاك إفادته للمخاطب متعاطيا مناطها بقدر الافتقار"[1] فبقدر حاجة المستمع تكون صيغة القول.

وهكذا، فإن الخبر الابتدائي يلقى إلى "من هو خالي الذهن عما يلقى إليه"[2]، أما الخبر الطلبي فيتوجه إلى مخاطب شاك ومتردد في مضمون الخبر الذي يحمل إليه، يقول "وإذا ألقاها [الجملة الخبرية] إلى طالب لها، متحير طرفاها عنده دون الاستناد، فهو منه بين بين لينقذه عن ورطة الحيرة، استحسن تقوية المنقذ بإدخال الكلام في الجملة... وسمي هذا النوع من الخبر طلبيا"[3]. أما الخبر الإنكاري فمقصده مخاطب منكر وجاحد، يحتاج كي يتبدد إنكاره للاستعانة بأكثر من مؤكد، يقول السكاكي: "وإذا ألقاها [الجملة الخبرية] إلى حاكم فيها بخلافه، ليرده إلى حكم نفسه، استوجب حكمه ليترجح تأكيدا بحسب ما أشرب المخالف الإنكار في اعتقاده (...) ويسمى هذا النوع من الخبر إنكاريا"[4].

وبخصوص صنف الطلب، فإن المتكلم يلقي الكلام فيه طالبا "التصور" أو "التصديق"، أو "التثبت" أو "الانتفاء"، وهي استدعاءات ترتبط بالمخاطب. وبتبدل وضعيات المخاطب يكون الطلب إما ارتباطا بمقتضى الظاهر أو خروجا عنه. فالأمر أو النهي بوصفهما قولين طلبيين مثلا، يستعملان في الحقيقة "على سبيل الاستعلاء"[5] ولكنهما قد يستعملان في مقامات وحالات معينة للمخاطب

(1) نفسه، ص 170.
(2) نفسه، ص 180.
(3) نفسه، ص 170.
(4) السكاكي، مفتاح العلوم، مذكور، ص 171.
(5) نفسه، ص 318-320.

على سبل أخرى مثل ""الإذن" و"التضرع" و"التلطف" و"الالتماس" و"الدعاء" و"التهديد"..."[1].

من خلال الاهتمام بالمقام والمستمع، يكون السكاكي قد ربط البلاغة بمناسبة المقام والأحوال، وبالتصرف في القول بحسب المقاصد. وبلاغة تقوم على التصور التداولي المقصدي هي حتما بلاغة إقناعية.

4- الطبيعة الاستدلالية للصورة البيانية

إن التصوير البياني عند السكاكي لا يقوم على مجرد التخييل، أو يستند فقط إلى الاختراع، بل إن جوهره استدلالي، ما دام مرجعه "اعتبار الملازمات بين المعاني"[2]. وهكذا فالتصوير عملية استدلالية تقوم على الانتقال من المعنى إلى معنى المعنى، أو من الدلالة الوضعية إلى دلالة أخرى عقلية. الأولى دلالة مطابقة والثانية دلالة مستلزمة. وهذه الملازمة بين المعاني تتم من جهتين، جهة الانتقال من ملزوم إلى لازم، وجهة الانتقال من لازم إلى ملزوم. فالجهة الأولى مجاز يكون الانتقال فيه "من الملزوم إلى اللازم كما تقول (رعينا غيثا)، والمراد لازمه وهو النبت.. أما الجهة الثانية فكناية ينتقل فيها من اللازم إلى الملزوم، كما تقول فلان طويل النجاد، والمراد طول القامة الذي هو ملزوم طول النجاد، فلا يصار إلى جعل النجاد طويلا أو قصيرا، إلا لكون القامة طويلة أو قصيرة"[3]. يبني السكاكي إذن وجوه البيان على الاستدلال واللزوم، وبذلك ينزع عن البيان شرنقة الزخرف والتفنن ليربطه بالبعد الإقناعي. إذ هدف البيان حجاجي عند السكاكي يتعلق بـ"تحصيل المطلوب" مما يعني خدمته لمقصدية المتكلم ضمن سياق تخاطبي معين. فالبيان يبنى بالدليل وليس بالتحسين الأسلوبي، ومعرفة "كيفية نظم الدليل"[4] ضرورية لمن يتوخى إتقان بناء التشبيه أو الاستعارة أو الكناية...

أكثر من ذلك، فالبيان لا يكون حسب السكاكي إلا بالادعاء ثبوتا أو نفيا، إذ

(1) نفسه، ص 319-320.
(2) نفسه، ص 330.
(3) نفسه، ص 331.
(4) السكاكي: مفتاح العلوم، مذكور، ص 435.

هو "إلزام شيء يستلزم شيئا فيتوصل بذلك إلى الإثبات أو يعاند فيتوصل بذلك إلى النفي. فوحقك إذا شبهت قائلا (خدها وردة) تصنع شيئا، سوى أن تلزم الخد ما تعرفه يستلزم الحمرة الصافية. فيتوصل بذلك إلى وصف الخد بها. أو هل إذا كنيت قائلا (فلان جم الرماد) تثبت شيئا غير أن تثبت لفلان كثرة الرماد المستتبعة للقرى وتوصلا بذلك إلى اتصاف فلان بالمضيافية عند سامعك، أو هل إذا استعرت قائلا (في الحمام أسد) تريد أن تبرز من هو في الحمام في معرض من سداه ولحمته شدة البطش. أو هل تسلك إذا رمت سلب ما تقدم فقلت (خدها باذنجانة سوداء) أو قلت (قدر فلان بيضاء) أو قلت (في الحمام فراشة)، مسلكا غير إلزام المعاند بدل المستلزم، ليتخذ ذريعة إلى السلب هنالك"(1).

لقد جعل السكاكي طالب الصورة البيانية يتوخى في مسلكه، المسلك الذي يتوخاه صاحب الاستدلال. وغير خاف أن ربط البيان بالادعاء والفاعلية الاستدلالية، اتجاه ستركز عليه المباحث الحجاجية المعاصرة لا سيما بيرلمان(2). كما أن الدكتور طه عبد الرحمان في متابعته للاستعارة، بوصفها أبرز وجه بياني سينتهي إلى أن "القول الاستعاري قول حجاجي، وحجاجيته من الصنف التفاعلي"(3)، فضلا على أنه اعتبر الادعاء الأساس الحجاجي لأي وجه بياني(4).

أخيرا لقد دافع السكاكي وهو المتكلم المعتزلي عن بلاغة مقامية مقصدية، تقوم على الاستدلال، خدمة للنجاعة الإقناعية. لذلك لم يكن غريبا أن يقصي السكاكي البديع إلى الهامش ويعتبره مجرد حلية لا تستحق الرصد الممعن الطويل. يقول أبو يعقوب يوسف: "فهاهنا وجوه مخصوصة، كثيرا ما يصار إليها لقصد تحسين الكلام، فلا علينا أن نشير إلى الأعرف منها"(5).

وعلى الرغم من الاعتقاد السائد بأن السكاكي تمحل في إقحام القياس

(1) نفسه، ص 504-505.

(2) ينظر: Chaim Pereleman: l'empire rhétorique et argumentation, librairie philosophique J.Vrin 1977.

(3) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مذكور، ص 310.

(4) نفسه، الصفحات من 304 إلى 313.

(5) السكاكي: مفتاح العلوم، مذكور، ص 423.

المنطقـي داخـل البيـان، فإن الملازمة بين المعاني لا تتخـذ صبغة الضرورة الثابتة، بـل تتـم علـى صعيـد علاقة اللفظ بالمعنى في مقام معين. ومن ثم، فاللزوم البياني هنا حسب الجابري ليس لزوما منطقيا، لأن الأول "يقوم على الجوار وفي أحسن الأحوال على الترجيح، ولا علاقة له بالضرورة المنطقية"[1].

(1) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (2) بنية العقل العربي، مذكور، ص 173.

الفَصْلُ الثَّالِث

بلاغة الإقناع
في السياق الغربي الحديث

المبحث الأول:

بيرلمان وانبعاث بلاغة الإقناع

1- إضاءة حول المشروع الحجاجي لبيرلمان

إذا كانت بلاغة الإقناع قد عرفت قرونا من الإهمال، أقصاها من دائرة الاعتبار المعرفي، فإن الرجوع الكبير لهذه البلاغة مدين تاريخيا لظهور **مصنف في الحجاج** لبيرلمان Ch. Perelman، وتيتكا L. Olbrechts Tyteca. وقد عرف بيرلمان كفيلسوف ودكتور في القانون اهتم في نشاطه المعرفي بالمنطق الصوري والفلسفة التحليلية، إلا أن دراساته المبكرة حول البلاغة والفلسفة ستقوده إلى التمييز بين المنطق الصوري الحديث المستند إلى الرياضيات، والقيم Valeurs أي المبادئ العامة التي تؤسس الخلفية الأخلاقية لتدبير الديمقراطيات المعاصرة (العدالة والمساواة والمسؤولية عن الأفعال). لذلك سيتزايد اهتمامه بأشكال الاستدلال العلمي، ومع تيتكا التي ارتبط تكوينها بعلم النفس الاجتماعي وبالاشتغال على القيم التي تحكم العلاقات الإنسانية وتنظم المبادلات الخطابية، سينكب بيرلمان على متابعة المنطق غير الصوري، والعكوف على دراسة النصوص والتقاليد الحجاجية ضمن مسح امتد عميقا إلى الحقبة اليونانية، أساسا متن أرسطو.

وضمن هذا المسار أنجب المؤلفان **مصنف في الحجاج**[1] سنة 1958، وهو "المعجم الحقيقي المجمل لكل أشكال الحجج وتأثيرها"[2]. ويعزو الباحث جورج فينو GeorgesVignaux مشروع بيرلمان في إحياء بلاغة الإقناع إلى عوامل سياسية ارتبطت بتأثره الشديد، وهو اليهودي البلجيكي، بالإبادة الجماعية التي تعرض لها الشعب اليهودي خلال الحرب العالمية الثانية. هذه الإبادة التي كانت تبرمجها الخطب النارية لخطيب مرعب هو أدولف هتلر. مما جعل بيرلمان يقتنع بأن

---

(1) Ch. Perelman et L. Olbrechts Tyteca: la nouvelle rhétorique-traité de l'argumentation-T1, Paris, P.U.F, 1958.

(2) Georges Vignaux: L'argumentation du discours à la pensée, Paris, Hatier 1999, p. 7.

"الكلام غير المنضبط والكلام المستند إلى المطلق قد يقودان إلى اللاعقل وإلى التخريب والموت"[1]. هذه الحساسية لما كان يعتمل في أوروبا، حدت ببيرلمان منذ سنة 1934 إلى الكتابة عن "العشوائية في المعرفة"، عشوائية القول وعشوائية الفكر والإيديولوجيا.

وفضلا عن ذلك، فإن ظهور مصنف في الحجاج خلال سنوات الخمسينيات والستينيات، لا ينفصل عن سياق فترة الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي الاشتراكي والرأسمالي الغربي. وقد كان خطاب الأحزاب الشيوعية الأوروبية المهاجمة للديمقراطيات البورجوازية قويا ومشحونا، لحد رأى فيه بيرلمان صدى للخطابات التوتاليتارية السابقة. لقد بدا لبيرلمان أن ما أصبح مهددا هو "قيمة العدل داخل الممارسة الديمقراطية [وحسب هذا الفيلسوف] فلا عدل دون محاجة، ولا محاجة إيجابية أي منتجة دون تنظيم النقاش العمومي، أي ضبط الحجج التي تحكمه"[2]. لقد كان بيرلمان معنيا بقضية العقل العملي، أي "تحديد دور العقل في الممارسة"[3].

إن ظهور مصنف الحجاج لا يفسر فقط بهذه الاعتبارات السياسية، بل إنه نتاج لمتطلبات معرفية. فلقد تميز القرن العشرون إبستميا بوصفه "قرنا للإشهار والدعاية"[4]، مما جعل الحضارة البشرية موسومة بـ"مهارتها المتطرفة في التقنيات الخاصة بالتأثير على الأشياء"[5]. وليس أنسب لاستراتيجيات التأثير من بلاغة الإقناع التي دافع بيرلمان عن انبعاثها وتطويرها.

ثم إن الاتجاه القوي نحو بلاغة الإقناع الذي جسده مصنف في الحجاج، كان إجابة معرفية عن مأزق المنطق الصوري وعجزه في الفكر المعاصر عن التعامل مع القضايا التي تنفلت من الاختزال الشكلي والحساب[6]. ما يؤكد ذلك أن الكتاب

(1) Ibid, p. 7.

(2) Ch. Perelman et L. Olbrechts Tyteca: la nouvelle rhétorique-traité de l'argumentation, op. cit, p. 8.

(3) Ch. Perelman: Justice et raison, Presses Universitaires de Bruxelles, 1963, p. 15.

(4) Ch. Perelman et L. Olbrechts Tyteca: traité de l'argumentation, op. cit, p. 6.

(5) Ibid, p. 11.

(6) Ibid, p. 3.

تزامن، في صدوره، مع مؤلف آخر ظهر في السنة نفسها بأوروبا 1958، وهو للباحث ستيفن إدلسون تولمين، خاص بموضوع الحجاج، وسماه صاحبه وجوه استخدام الحجاج، وقد نظر إلى هذا المؤلف بوصفه "محاولة لإصلاح المنطق"[1].

إن العودة إلى بلاغة الإقناع، وتطوير نظرية الحجاج في مشروع بيرلمان حمل وعيا حادا بمحدودية المجال الذي يغطيه المنطق الصوري، وبالتصلّب البرهاني للعقلانية الديكارتية. ومعلوم أن هذه العقلانية التي وسمت الفكر الغربي لأزيد من ثلاثة قرون، ظلت لا تعترف في مضماري المعرفة والحقيقة إلا بما يحمل صفات الضروري والبديهي، وبما تحكمه "يقينيات الحساب"[2]. ولقد اعتبر بيرلمان بأن هذا التصور الديكارتي قاد إلى حصر غير مبرر للمجالات الواسعة والممتدة للفكر الإنساني. وهذه المجالات التي لا تقوم على الضرورة والبداهة، هي ما يشكل موضوع الحجاج. إذ أن هذا الأخير يتعلق أساسا بالمحتمل. يقول بيرلمان في إمبراطورية البلاغة: "إننا نلاحظ أنه في الميادين التي يتعلق فيها الأمر بالمفضل والمقبول والمعقول، فالاستدلالات ليست استنباطات شكلية أو استقراءات... بل حجاجات"[3]. ولذلك فالحجاج مسار آخر للاستدلال يتصدى لفكرتي البداهة والحتمية، وينسجم مع خصوصيات العلوم الإنسانية القائمة على تعدد العقل والحقائق والأحكام.

ويحدد بيرلمان وتيتكا موضوع نظرية الحجاج في "دراسة التقنيات الخطابية التي تمكن من إثارة وتعزيز انخراط الأذهان في الأطروحات المقدمة"[4]. وعليه فإن الانسجام الإيجابي مع الفروض والمواقف المطروحة هو محور الحجاج، فالغاية إذن هي إحداث التأثير العملي الذي يمهد له التأثير الذهني. وهكذا فإن الحمل على الاقتناع، إذ يتوسل بالخطاب يستعين بالعقل. لا يتعلق الأمر هنا بالعقل الحسابي، ولكن إن شئت بعقل نسبي ومتعدد.

إن الباحثين، وهما يطوران نظرية الحجاج، استنادا إلى المدونة البلاغية

(1) Manuel Maria Carrilho: rhétorique de la modernité, op. cit, p. 59.

(2) Ch. Perelman... Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 1.

(3) Ch. Perelman, l'empire rhétorique..., op. cit, p. 10.

(4) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 5.

القديمة، كانت عودتهما لافتة لأرسطو. لذلك فالحجاج لديهما يتقارب مع الجدل الذي فصل المعلم الأول معطياته في كتابه الطوبيقا Les Topiques. فالاستدلال في الحجاج كما في الجدل، يتم انطلاقا من الآراء المقبولة عموما. غير أن المؤلفين فضلا التقارب أكثر مع الخطابة، حيث يقولان: "الغاية من تقريبنا بين الحجاج والخطابة أن نلح على أنه لا حجاج بدون وجود جمهور يرمي الخطاب إلى جعله يقتنع ويسلم ويصادق على ما يعرض عليه"[1]. ولذلك، فالمستمع الذي كان مدار الخطابة القديمة يحتفظ بنفس الوضع المركزي في نظرية الحجاج. فالاستراتيجية الحجاجية تبنى على المستمع، والرهان قائم على دفعه للاقتناع. ومن ثم، فـ"بتغيير المستمع يتغير شكل الحجاج"[2]. ويوسع المؤلفان من مدلول المستمع، وهكذا فإذا كانت البلاغة القديمة تحصره في الحشد الملتئم وسط الساحة العمومية، فإن جمهور الحجاج، "يمكن أن يكون عاما حاضرا أو غائبا"[3].

وإذا كان الخطاب في البلاغة القديمة قد ارتبط باستعمال اللغة الشفوية، فإن الدور المعاصر للمطبعة قد قاد المؤلفين للاشتغال على النصوص المكتوبة. فضلا على أن المؤلفين لا يسعيان لقصر الحجاج على العموم، كما كانت تفعل الخطابة القديمة، بل يعتبران أن المحاج إذا أراد التأثير بفعالية على العقول، وجب عليه أن يتكيف مع مخاطبه. وقيمة الحجاج ترتفع بقدر كفاءة المستمعين. ولعل ذلك ما يبرز الأهمية الخاصة التي أفردها المؤلفان لتحليل الحجج الفلسفية.

إن نظرية الحجاج التي يتبناها بيرلمان وتيتكا عقدت صلات واسعة مع مباحث علم النفس التي تحكم السلوكين الفردي والجماعي في تفاعلهما مع الخطابات. ولذلك أولى مصنفهما أهمية للأطر النفسية كما الاجتماعية، ودورها في تحقيق التأثير الفعال للخطاب، يقولان: "فليس الحجاج في النهاية سوى دراسة لطبيعة العقول، ثم اختيار أحسن السبل لمحاورتها والإصغاء إليها، ومحاولة لحيازة انسجامها الإيجابي والتحامها مع الطرح المقدم. فإذا لم توضع هذه الأمور النفسية

(1) Ibid, p. 7.

(2) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 10.

(3) عبد الله صولة: "الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال (مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة لبيرلمان وتيتكا)" ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية...، مذكور، ص307 .

والاجتماعية في الحسبان فإن الحجاج يكون بلا غاية وبلا تأثير"[1].

يبدو إذن أن بيرلمان وتيتكا قد عمدا إلى إحياء البلاغة القديمة، ولكن في ثوب جديد Une nouvelle rhétorique هو الحجاج. إن أهم ما يميز هذه البلاغة حسب كريلهو Carrilho هو "مبدأ الانخراط"، "فما أصبح مهما ليس القيمة الشكلية للحجج ولكن طبيعتها العملية الإجرائية وفضاء استقبالها"[2]. لذلك، فالحقيقة أو الحقائق التي يقود إليها الحجاج غير ضرورية أو واحدة أو مفارقة، فهي نسبية ومتعددة ومقامية. وقد وقف بيرلمان وتيتكا في كتابهما، بشكل مفصل عند منطلقات هذا الحجاج، كما عرضا بتدقيق لتقنياته.

2- منطلقات الحجاج

لتحقيق الاقتناع، يستخدم المتكلم في سياق حجاجه مقدمات يبني عليها استدلاله. وهذه المقدمات تشكل موجهات حجاجية وحاملا للاتفاق، ومنها يكون الانطلاق. من هذه المقدمات:

1. **الوقائع**: وتمثل ما هو "مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس"[3] وهذه الوقائع فيها ما هو عياني، وهو "الشعبة الأكثر أهمية في المقدمات"[4]، وفيها المفترضة Supposés، أي الوقائع الممكنة أو المحتملة.
2. **الحقائق**: وتتعلق بالنظريات العلمية والتصورات الفلسفية والدينية المتعالية عن التجربة[5].
3. **الافتراضات** Les présomptions: هي أحكام قبلية أو آراء متصورة سلفا، وتكون موضع موافقة عامة، إلا أن التجاوب معها لا يصل حدوده القصوى إلا إذا قواها المسار الحجاجي[6]. والافتراضات تتحدد بالقياس إلى العادي أو المحتمل، وهما قيمتان تتغيران بتغير الحالات والأوضاع[7].

---

(1) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 18.

(2) Manuel Maria Carrilho: rhétorique de la modernité, op. cit, p59.

(3) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 89.

(4) Ibid, p. 91.

(5) Ibid, p. 92.

(6) Ibid, pp. 93-94.

(7) عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته...، مذكور، ص 309.

4. القيم Valeurs: تتدخل القيم كأسس للحجاج في الميادين القضائية والسياسية والفلسفية، وهي تستدعى لدفع المستمع نحو اختيارات معينة أو لتبرير هذه الاختيارات. والقيم ليست كونية لأنها ذات صلة بتطلعات مجموعات خاصة، وهي إما مجردة مثل العدل والحق، أو محسوسة مثل الوطن(1).

5. الهرميات Les hiérarchies: إن القيم درجات ومراتب، مما يعني خضوعها للهرمية والتراتب. فالعدل مثلا، قد يعتبر أفضل من قيم أخرى نبيلة. ولذلك فالترتيب استعمال حجاجي عملي للقيم.

6. المعاني أو المواضع(2) Les lieux، بالمعنى الأرسطي، أي المقدمات العامة التي يلجأ إليها المحاج لبناء القيم وترتيبها. إنها مخازن الحجج والأطر الناظمة لها. والمواضع أنواع:

أ - مواضع الكم Lieux de quantité: وهي المواضع المشتركة التي تقر أن شيئا يفضل شيئا آخر لأسباب كمية(3).

ب - مواضع الكيف lieux de qualité: وهي تتعلق بالأهمية التي يكتسبها شيء أو فعل معين مقارنة بأشياء وأفعال أخرى.

ج - مواضع أخرى، منها:

- مواضع الترتيب lieux d'ordre والتي تقر أفضلية السابق على اللاحق مثلا(4).

- مواضع الموجود lieux d'existant والتي تقر بأفضلية الموجود والواقعي على الممكن والمحتمل والمستحيل(5).

- مواضع الجوهر Lieux d'essence وتتعلق بـ"ما يجسد بشكل أفضل نوعا ما"(6).

تمثل المقدمات الست، التي حددها بيرلمان وتيتكا، الشروط الأساسية لإقامة

---

(1) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, pp. 100-101-102-103.
(2) Ibid, op. cit, p. 112.
(3) Ibid, p. 115.
(4) Ibid, p. 125.
(5) Ibid, p. 126.
(6) Ibid.

الحجاج وبناء مساره. وهذه المقدمات تشكل أطر موافقات Cadres des accords ينطلق منها الحجاج. وقد توسع المؤلفان في المسالك الخاصة التي يتم من خلالها اختيار هذه المعطيات أو المقدمات وتكييفها حجاجيا.

ومن ثم، فالمدونة التي يستقي منها المتكلم مقدمات حجاجه ومعطياته، غزيرة وشاسعة تتطلب انتقاء وتنظيما تكتسب بهما فعاليتها الحجاجية، ومناسبتها للجمهور الذي تتوجه إليه. ويعد "الإحضار" أو "الاستحضار" أهم وسيلة لاستدعاء عناصر المحاجة، وجعلها ماثلة بين أعين المخاطبين وتحيين حضورها في أذهانهم[1].

ويقر بيرلمان وتيتكا استنادا إلى جون بياجيه بالتأثير المباشر لتقنية الإحضار على الوجدان، فضلا عن نتائجها في حفز الهمة وتحريك الإرادة.

وإذا كانت المعطيات أو المقدمات تقدم في التصور البرهاني واضحة وأحادية الدلالة، ومن ثم فهي تؤول "من طرف الكل على نفس الشاكلة"[2]، فإن المعطيات في الحجاج تبقى ملتبسة حاملة لدلالات متعددة. ولذلك فالمتكلم ملزم، فضلا عن اختيار المقدمات، بتوجيه الحجاج نحو تأويل معين ينسجم ومقصديته، فيكون بذلك قد "قرن معطياته باختيار دلالي معين"[3]. لا يعني هذا، إقبارا للاختيارات الأخرى، فلا شيء يمنع تأويلات جديدة ومختلفة لأن "إمكانيات التأويل تبدو غير مستنفذة"[4].

والتكييف الحجاجي لا يرتبط فقط باستحضار المعطيات أو التوجيه التأويلي لها، بل يرتبط كذلك باستعمال النعوت والصفات. فإسناد صفة لموضوع ما يكشف عن موقف ووجهة نظر إزاءه، فضلا على أنه يوجه نحو الحكم المطلوب. إن التصنيف أو النعت إذن موقف وحكم.

وحسب بيرلمان وتيتكا فإن اختيار المعطيات وتكييفها حجاجيا لا ينفصل عن طريقة عرضها، فالحجاج لا يكون فعالا بمعطياته فقط ولكن بصيغته. وإذا كان تاريخ البلاغة الطويل بعد أرسطو، قد اعتمد الفصل بين المضمون والشكل

(1) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 155.

(2) Ibid, p. 161.

(3) Ibid.

(4) Ibid, p. 163.

موليا عناية مركزية للمظاهر الأسلوبية لحد حول البلاغة إلى حذلقات، فإن مؤلفي **مصنف في الحجاج** يرفضان الفصل بين الشكل والمضمون، كما يرفضان دراسة البنيات والوجوه الأسلوبية بمعزل عن الغاية الحجاجية التي تضطلع بها[1].

ومن طرائق عرض المعطيات ألا يلجأ المحاج إلى المقدمات المبتذلة، والتي من فرط اشتهارها أضحت معلومة لدى كل الناس، لأن "ذلك قد يبدو ثقيلا"[2]، غير محفز لانتباه المستمعين.

وفي سياقات حجاجية أخرى، وضمن المقدمات التي تثير أكبر قدر من الخلاف/ النقاش، لا بد من عرض بطيء يقوم على تقنية "الإلحاح والتركيز"[3]. بحيث لا تكفي مجرد الإشارة أو التضمين أو التناول العجل، بل لا بد من التكرار واستحضار التفاصيل وإيراد الحكايات لرفع درجة حضور المعطى في ذهن المخاطب، توخيا للتأثير عليه.

وفضلا عن ذلك، فإن ما يثير حضور الحدث في ذهن المتلقي قد يكون هو ذكر مكان وزمان الأحداث[4]، أو الاستعانة بالألفاظ الخاصة بدل العامة أو الحسية بدل المجردة، فـ"متى كانت الألفاظ خاصة، كانت الصورة أكثر حيوية، ومتى كانت الألفاظ عامة، كانت الصورة باهتة"[5]. وليست هذه قاعدة عامة، لأن استعمال نوع معين من الألفاظ يبقى مشروطا بالمقام المناسب تجنبا لأي أثر معاكس. وهكذا فإن اختيار الألفاظ في الخطاب والانتقاء بينها وتبني مرادفات بعينها ليس قضية شكلية، بل هو ترجمة دائما لمقصدية حجاجية محددة ولشروط المناسبة المقامية[6].

ولا يقتصر الحجاج حسب بيرلمان وتيتكا على الألفاظ المنزاحة عن اللغة العادية، فلهذه الأخيرة كذلك قيمة حجاجية. ولذلك فلا وجود لأي اختيار محايد[7]، بمعنى ألا وجود لخطاب وصفي خال من الحجاج، فكل كلام محمل.

---

(1) Ibid, p. 192.

(2) عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته...، مذكور، ص 317.

(3) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 194.

(4) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 198.

(5) Ibid.

(6) Ibid, pp. 200-201.

(7) Ibid, p. 200.

وهكذا فحتى في التعبير العادي، هناك غالبا اختيار للألفاظ ومخطط للحجاج(1).

ويقدم المؤلفان جردا للأشكال التعبيرية التي تضطلع بدور حجاجي في عرض المعطيات، وقد سمياها بموجهات التعبير Modalités d'expression، ومنها "النفي"، وهو لا يتدخل إلا حينما نكون بصدد الحجاج لأنه "رد على إثبات فعلي أو محتمل حصوله من قبل الغير"(2). وفضلا عن النفي، تنطرح أمام المحاجج إمكانات واسعة للربط بين معطياته. وتقنيات الربط مثل (الواو، لكن، أو، إذن...) لا تترجم فقط العلاقة المنطقية، بل هي اختيارات في الترتيب والتعليق والإلحاق لا تنفصل عن مقصد المخاطب. فبواسطة هذه التقنيات "فإن الخطيب يقود المستمع بطريقة أكثر فعالية في الاتجاه الذي يريد له قبوله"(3).

وعموما، فالموجهات بالمعنى اللساني، حسب المؤلفين أربعة(4):

أ - الموجه الإثباتي وهو ملازم لأي حجاج.

ب -الموجه الإلزامي Injonctive ويتمظهر لغويا من خلال صيغة الأمر.

ج - الموجه الاستفهامي Interrogative، وهو ذو أهمية خطابية كبرى.

د - الموجه بالتمني Optative، وهو يناسب بشكل أفضل المعايير العامة، ويعبر عن آراء مجموعة ما أو أفكارها.

تنضاف إلى هذه الموجهات، صيغ لغوية أخرى ذات أدوار حجاجية كاستعمال الأزمنة للتأثير على المستمع، وتوظيف الضمائر لتنتيج علاقات مقصودة والتوجيه نحو أحكام مستهدفة(5). فضلا عن اعتماد القوالب المكرورة Les clichés، وهي حسب المؤلفين، ذات صلة بخصائص الوسط الثقافي، وتعتمد المحاكاة أو استعمال صيغ معروفة. وترصد في الشعر كما في السياسة... لإيقاع المصادقة وتحقيق الاتفاق، لذلك اعتبرها المؤلفان "وسيلة سهلة للاتحاد مع المستمعين (...) ولتحقيق السير الجيد للنقاش"(6). هذا الدور نفسه تضطلع به الحكم والأمثال، إذ

(1) Ibid, p. 207.

(2) Ibid, p. 208.

(3) Ibid, pp. 210-212.

(4) Ibid, pp. 214-216.

(5) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, pp. 216-219.

(6) Ibid, p. 223.

أن التوسل بها قرينة كبرى على الاتفاق. وهي بحكم انتشارها الواسع تشكل منطلقا قويا للاستدلال في الخطاب، كما تمنح هذا الأخير طابعا أخلاقيا[1].

ولا يستثني المؤلفان الصور البلاغية من فاعلية الحجاج، فهي ليست مجرد زخارف أو تنميقات تزين الخطاب. فمن شأنها أن تؤثر في المواقف وتغيرها، لذلك انتهى بيرلمان في إمبراطورية البلاغة إلى الإقرار "إذا لم تدمج هذه الوجوه في بلاغة إقناع، فإنها لا تصبح وجوها بلاغية بل حذلقات"[2].

3- التقنيات الحجاجية

انتهى بيرلمان وتيتكا إلى استقصاء واسع لأهم الطرائق الموظفة في الخطاب الحجاجي. وفيما يلي عرض مركز وبتصرف لهذه الطرائق.

- **الحجاج بالتناقض وعدم الاتفاق** *Incomptabilité*، ويتعلق التناقض بالأنظمة الصورية، ويقصد به أن تكون هناك قضيتان إحداهما نفي للأخرى. أما عدم الاتفاق فمجاله حجاجي ويتمثل في وضع ملفوظين على محكي الواقع والمقام، مما يحتم اختيار إحدى الأطروحتين واطراح الأخرى[3]. وإذا كان التناقض المنطقي يدرك صوريا نظرا لأحادية الدلالة في اللغة الرمزية، ويدرك ضرورة لتعاليه عن الأفراد والظروف، فإن الملفوظات في اللغة الطبيعية، بما تحيل عليه من قضايا، قابلة لتأويلات مختلفة. وهذا الاختلاف لا يعني العبث أو عدم الانسجام، لأن كل تأويل ينزع نحو اختيار معين يبرره ويقصي بوعي الاختيارات الأخرى. ولذلك فعدم الاتفاق في الحجاج مصدره ظروف الخطاب، وطبيعة الأشياء موضوع هذا الخطاب، وقرارات المشاركين فيه. والقرار الإنساني محمل دوما بالإمكان والتعدد وعدم التوقع... لكنه على الدوام مبني ومبرر وإلا تحول إلى هزء[4].
- **الحد والتعريف**[5]، إن تحديد الموجودات والأحداث والمفاهيم لا يقوم على

(1) Ibid, p. 224.

(2) Ch. Perelman...: l'empire rhétorique..., op. cit, p. 13.

(3) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 270.

(4) Ibid, p. 276.

(5) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, pp. 282-293.

الاعتباط أو البداهة، بل هو قائم على التبرير الحجاجي. ذلك لأن التعريف يحرك العملية الاستدلالية ويقدم اختيارات دون أخرى، كما يشكل حكما على الأشياء أو تقويما لها. والتعريف قد يكون كليا شاملا أو جزئيا، وهو بشقيه أربعة أنواع:

- تعريف معياري تحكمه القاعدة وعمومها.
- تعريف وصفي يرتبط بسياق خاص.
- تعريف تكثيف، يؤشر على العناصر الأساسية في المعرف.
- تعريف مركب يجمع بين هذه الأنواع الثلاثة.

- **الحجج القائمة على العلاقة التبادلية**، وهي تخص تعلق حالات أو أوضاع بعضها ببعض، وتمديد حكم ما أو معالجة معينة من حالات سابقة إلى حالات لاحقة[1]. ويمثل عبد الله صوله[2] لذلك بقول الرسول (ص): (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)، أو قول القائل: (إذا كانت تبدو لكم تقاليد أهل الصين غريبة، فإن تقاليدكم تبدو لهم كذلك).
- **حجج التعدية** *Arguments de transitivité* وهي تميز بعضا من العلاقات التي تتيح الانتقال من إثبات أن العلاقة الموجودة مثلا بين (أ) و(ب) من ناحية، و(ب) و(ج) من ناحية أخرى، هي علاقة واحدة تؤدي إلى الاستنتاج بأن هذه العلاقة نفسها موجودة بالتالي بين (أ) و(ج)[3].
- **الحجج بإدماج الجزء في الكل أو تقسيم الكل إلى أجزائه**، فالحجج الأولى تعني أن "ما ينطبق على الكل ينطبق على الجزء"[4]. أما الحجج الثانية فتستهدف الاستدلال على وجود المجموع من خلال تعدد أجزائه.
- **الحجاج بالمقارنة**، فحينما تتقابل الموضوعات، ويطرح التمييز بينها والاختيار فيها، لا بد من المقارنة. هذه الأخيرة تقوم على نوع من القياس وتقود إلى

(1) Ibid, p. 297.

(2) عبد الله صولة: "الحجاج، أطره ومنطلقاته..."، مذكور، ص 327.

(3) Ch. Perelman...: Traité de l'argumentation..., op. cit, p. 305.

(4) Ibid, pp. 311-325.

التقويم، تقويم الأشياء والموضوعات في ضوء ما يقابلها أو يماثلها أو ينافسها[1].

- **الحجاج بالوصل السببي**، فالعلاقات السببية علاقات حجاجية، تربط بين الأحداث وتفسر العلاقة بينها. وغاية هذه الحجة تقويم الأحداث والأشياء. ومعلوم أن التقويم حكم موجه للسلوك والعمل.
- **الحجاج بالشخص وأعماله**، فالتداخل قائم بين العمل/ الخطاب والشخص. ومعرفة الشخص سياق يعين على فهم عمله وعلى إمكان تقويمه. ولذلك فعلم الأخلاق والقضاء يعتمدان مفهومي "الإنسان وأعماله" من حيث هما مفهومان مترابطان لا فكاك بينهما[2].
- **حجة السلطة** *Argument d'autorité* وهي حجة تستمد قوتها الإقناعية من النفوذ الذي يمتلكه مصدرها. فأعمال أشخاص معينين أو أحكامهم قد تكون حجة دامغة على صحة أطروحة ما. وهذه السلطة قد يمثلها الفلاسفة أو الأنبياء أو الأدباء أو "الإجماع" أو "الرأي العام" أو "العقيدة"[3].
- **الحجج بالمثل** *L'exemple* **والاستشهاد** *Illustration* **والتمثيل** *Analogie*، فالمثل يستخدم في الحالات التي لا توجد فيها عادة مقدمات، وهو يتيح المرور من حالة خاصة إلى حالة خاصة أيضا، وقد يقود المثل وتواتره إلى تأسيس قاعدة عامة[4]. وإذا كان المثل يسبق القاعدة أو الحكم، فإن الاستشهاد لاحق عليهما، لأن غايته التصديق وتوضيح القول العام وتقوية حضوره في الذهن. أما التمثيل فيشكل أداة حجاجية لأنه يقوم على إبراز تشابه العلاقات، وإن كان مصدرها من مجالات مختلفة[5]، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ...﴾ [سورة العنكبوت الآية 41].

---

(1) Ibid, p. 326.

(2) عبد الله صولة: الحجاج أطره ومنطلقاته...، مذكور، ص 334.

(3) نفسه، ص 335.

(4) نفسه، ص 337.

(5) نفسه، ص 339.

المبحث الثاني:

الحجاج في اللغة: ديكرو وانسكومبر

1- إضاءة حول مشروع الحجاج في اللغة

تستند أعمال ديكرو DUCROT وأنسكومبر ANSCOMBRE مرجعيا إلى الإسهامات التداولية التي ميزت نظرية الأفعال اللغوية عند أوستن AUSTIN وسورل SEARLE، كما تستند إلى بعض أبحاث إميل بنفيست BENVENISTE حول التلفظ، وإلى حوارية باختين BAKHTINE. وتمثل أعمال هذين الباحثين تيارا تداوليا مختلفا قارب الحجاج من زاوية مغايرة. وهكذا فإذا كان بيرلمان وتيتكا قد اشتغلا على هذا المبحث برؤية بلاغية، وإذا كان كريز GRIZE وبورل BOREL قد صدرا في دراستهما للموضوع عن ضوابط المنطق الطبيعي، فإن نظرية الحجاج في اللغة التي اعتمدها ديكرو وأنسكومبر نظرية لسانية "تهتم بالوسائل والإمكانات اللغوية التي تمدنا بها اللغات الطبيعية لتحقيق بعض الأهداف والغايات الحجاجية"(1).

إن هم الباحثين ليس بناء الحجاج على الأسس الفلسفية أو المنطقية أو البلاغية، ومن ثم لم ينشغلا بوقائع الإقناع، بل بحثا "الدور الحجاجي الذي يلعبه الكساء اللغوي لهذه الوقائع"(2). ولذلك انتهيا إلى أن اللغة تحمل في طياتها بعدا حجاجيا كامنا في صميم بنيتها الداخلية مسجلا فيها وليس عنصرا مضافا إليها. ومن ثم فمعنى الأقوال لا ينفصل عن طابعها الحجاجي.

2- التداولية المدمجة Pragmatique intégrée ودور الحجاج فيها

يرى الباحثان استنادا إلى هذه النظرية أن التداولية (شروط الاستعمال التخاطبي

(1) أبو بكر العزاوي: "البنية الحجاجية للخطاب القرآني، سورة الأعلى نموذجا" (مجلة المشكاة)، العدد 19، وجدة 1994، ص 124.

(2) J-C Anscombre et Oswald Ducrot: "Argumentativité et informativité", Dans: De la métaphysique à la rhétorique, op. cit, p. 79.

والمقامي للملفوظات)، لا توجد إلا مدمجة في الدلالة، فهي ليست مخرجا أخيرا لها. ومن ثم يرفضان التصنيف التراتبي/ الخطي الذي تعتمده النظريات اللسانية التقليدية في مقاربتها للملفوظات. بحيث تقسمها إلى مستويات متتالية تبدأ بالتركيب وتتبع بالدلالة وتنتهي بالتداول. إن هذه المكونات ليست منفصلة حسب الباحثين، فكل ملفوظ يحمل بشكل جوهري وداخلي مؤشرات تلفظية تمنحه معناه وتفسر اقترانه بهذا المعنى دون غيره. كل ملفوظ، بتعبير موشلر يحمل في صورته مسارا لولوج دلالته ودليلا لتأويله. فحينما يقول القائل: - لقد نسيت، مرة أخرى، أين وضعت مفاتيحي؟ فإن التداولية المدمجة تقر أن هذه الجملة تنطوي على طلب إخبار، إخبار بمكان المفاتيح دون أن تصرح به(1).

إن هذا الطرح اللساني الذي لا يفصل بين البعد التداولي والبعد الدلالي في الخطاب جعل ديكرو يؤكد أن "معنى أي ملفوظ، وحتى في الحالة التي نقدم فيها للكلمة مفهومها الأكثر ضيقا - أي الأكثر نحوية - لا يمكن أن يوصف دون استحضار مقصديات معينة لتلفظه"(2).

تبعا لذلك، ينفتح الحاجز بين الدلالة والتداولية، لأن المعنى مرتبط ضرورة بسياق تلفظ معين وبوظائف تخاطبية محددة. بعبارة أخرى، تشكل التداولية المدمجة، "النظرية الدلالية التي تعطي الأهمية الأساس للمعطيات التداولية في إطار المعنى"(3).

وفق هذا التصور التداولي، فإن مهمة اللغة ليست الإخبار فقط، فهي ليست مرصودة لوصف الأشياء، وتمثيل الواقع فحسب، ولكنها تحقق أعمالا لغوية. أي أنها ذات قوة إنجازية تحدد مواقف وتعين حالات ومقصديات. مما يعني أن اللغة تتضمن بشكل داخلي "مجموعة من الإجراءات الخاصة التي تسمح بإقامة تنوع كبير في العلاقات الإنسانية... ولا يمكن إذ ذاك أن تكون للغة وظيفة واحدة هي

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: éléments pour une analyse pragmatique du discours, Paris, Hatier – crédif, Août 1985, p. 75.

(2) Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit, p. 8.

(3) أحمد كروم: الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، دجنبر 2000، ص 189.

نقـل المعلومـات. إن الأمـر يتعلـق بقواعـد لعبة أكبر، لعبة تمتـزج بالوجود اليومي بشكل واسع، لعبة تشجع اللقاء بين الأفراد، وفي الوقت نفسه تضبط إجراءه"[1].

وإذا كانت الظواهر التداولية منغرسـة في المسـتوى اللسـاني العميق للأقوال، فإن الحجاج وهو ظاهرة تداولية، يعد عند ديكرو وأنسـكومبر مكونا من مكونات البنية اللغوية، تؤشر عليها تعليمات هذه البنية وتوجيهاتها. فالحجاج يتم إذن داخل اللغة. ومن ثم، هذه النظرية التي أنشـأها هذان الباحثان، والموسـومة **بالحجاج في اللغـة**، فالخطـاب التلفظـي ينطـوي وجوبـا على خاصية حجاجية مباطنـة له، بتعبير ديكـرو "إن الملفـوظ ينطـوي في ذاته على إشـارة للطابـع الحجاجي للمحمولات التي تشكله"[2].

إن هـذا الحجـاج الخطابـي لا تحـدده الاعتبـارات المنطقيـة والخارجيـة، بل اعتبارات مثبتة داخل نسيج الأقوال وفي العلاقات بين مكوناتها. من هنا ميز ديكرو بين الاسـتدلال العقلي Raisonnement والحجاج Argumentation. فالأول مرتبط بالمنطق، والثاني مداره على الخطاب. والخطاب يكتسي حجاجيته في قدرته على "أن يفـرض علـى المخاطـب نوعـا محددا من النتائج، فـكل كلام يكون دعائيا في عمقـه"[3]. إذ مـن شـأنه أن يقـود المخاطب إلى نتيجـة معينة أو يصرفه عنها. ولأن ديكـرو يعتبـر الحجـاج نظاما داخليا للخطاب، فإن هـذا النظام يحدد ترابط عناصر الخطاب وتناميها، بحيث يبدو الخطاب سلسلة من المكونات التي تلبي اشتراطات محددة، وتشير إلى مظاهر الاستمرار المحتملة، كما "توجه المكون اللاحق في هذا الاتجاه أو ذاك"[4].

إن الوظيفة الحجاجية التي تشـكل وظيفة أولية في اللغة، وليسـت اسـتعمالا ثانويـا، تقتضـي حسـب ديكـرو وأنسـكومبر "إنجـاز تسلسـلات اسـتنتاجية داخـل

(1) أبو بكر العزاوي: "سلطة الكلام وقوة الكلمات"، مجلة المناهل، السنة 25، الرباط، صفر 1422 ماي 2001، ص 135.

(2) Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit, p. 16.

(3) Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit, p. 12.

(4) Ibid, p. 10.

الخطاب"[1]. فيكون الحجاج في اللغة إذن هو "إنتاج متواليات من الأقوال بعضها هو بمثابة الحجج وبعضها الآخر هو بمثابة النتائج"[2]. بهذا الاعتبار، فإن الحجاج تؤديه مكونات لغوية هي روابط أو عوامل أو صيغ تصلح، فضلا عن محتواها الإخباري، لـ"إعطاء توجيه حجاجي للقول، وتوجيه المخاطب في هذا الاتجاه أو ذاك"[3].

وتنهض نظرية الحجاج في اللغة على جملة من المفاهيم تفسر اشتغالها، وهذه المفاهيم هي (العلاقة الحجاجية والمواضع الحجاجية والاتجاه الحجاجي والقوة الحجاجية والسلم الحجاجي).

3- العلاقة الحجاجية

إن الحجاج في هذه النظرية علاقة دلالية تربط بين الأقوال. بحيث يقوم الاشتغال الحجاجي على تقديم المتكلم لقول معين يعتبر حجة، يستهدف من خلاله حمل المخاطب على القبول بقول آخر، يعد نتيجة سواء كان هذا القول/ النتيجة صريحا أو ضمنيا. ولا تكتسي هذه الأقوال طبيعتها الحجاجية إلا ضمن سياق معين "فما يمكن أن يكون حجة في هذا السياق، قد لا يكون كذلك في سياق آخر، حتى ولو تعلق الأمر بنفس المحتوى القضوي أو بنفس الحدث Fait المعبر عنه داخل القول"[4].

إن العلاقة إذن بين الأقوال/ الحجج والأقوال/ النتائج تسمى العلاقة الحجاجية، وهي علاقة خطابية لا يحكمها الاستلزام المنطقي بل تسيرها وتؤطرها المواضع الحجاجية، فما هي هذه المواضع؟

4- المواضع الحجاجية

حسب ديكرو وأنسكومبر فإن الانتقال الخطابي من ملفوظ/ حجة إلى ملفوظ/ نتيجة، يتم بتطبيق جملة من المبادئ العامة، اختارا لها تسمية مواضع مستحضرين

(1) أبو بكر العزاوي: "البنية الحجاجية للخطاب القرآني"، مذكور، ص 125.

(2) نفسه، ص 125.

(3) Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit, p. 15.

(4) أبو بكر العزاوي: "سلطة الكلام وقوة الكلمات"، مذكور، ص 142.

مفهوما أرسطيا شهيرا TOPOI. والمواضع عندهما، هي عماد الحجاج والخلفية التي ينبني عليها النشاط الحجاجي. إنها قواعد عامة مقبولة جماعيا (Communément admises)، تعكس "الجهد المبذول من طرف المتكلم لتبرير وضعية ما أو موقف أو فعل، وجعله مقبولا"[1]. الأمر الذي يعني أن كل علاقة حجاجية تتطلب وجود موضع بين الحجة والنتيجة أي مسارا مبررا يعتمد في الانتقال الحجاجي، لذلك، فـ"اختيار جملة ما في مقام معين دون غيرها يعني اختيارا لتطبيق موضع ما دون غيره"[2].

إن المواضع إذن قواعد عامة تجعل من الممكن إنجاز حجاجات خاصة، وهي تنتمي للمعاني المشتركة Les lieux communs، أي أنها تحظى بقبول جماعي في مجتمع وحقبة معينتين. وهذه المواضع ذات طابع تدرجي، إذ لها أشكال تتحدد بأكثر أو أقل ضمن منطقة حجاجية محددة[3]. هذه الخصائص تجعل الموضع قابلا للنقض والتبكيت، ومن ثم قوته التي تجعله مخالفا لمبادئ الاستدلال المنطقي. واختيار المواضع يعني اختيار اتجاه حجاجي معين Orientation argumentative. فما هو الاتجاه الحجاجي؟

5- الاتجاه الحجاجي

إذا كان الحجاج يقتضي تسلسلات خطابية معينة وأشكالا من التتابع، تقود إلى استنتاجات، فإن التوجيه الحجاجي يعني إسناد اتجاه معين لقول ما بغاية بلوغ نتائج محددة. ولا يخفى أن هذا التوجيه الذي يوسع أو يضيق الاحتمالات الحجاجية ليقودها في اتجاه معين، تحدده البنية اللغوية للخطاب. هذا الأخير يتضمن قرائن حجاجية Marqueurs argumentatifs تشكل وسائل لغوية مختلفة يوظفها المتكلم لتوجيه خطابه وتنظيم العلاقات في حجاجه.

6- القرائن الحجاجية Marqueurs argumentatifs

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conservation…, op. cit, p. 60.

(2) J-C, Anscombre et Oswald Ducrot: "Argumentativité et informativité", op. cit, p. 88.

(3) شكري المبخوت: "نظرية الحجاج في اللغة"، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية...، مذكور، ص 380.

وهي نوعان:

أ - **العوامل الحجاجية** Les opérateurs argumentatifs: وهي عناصر لغوية إسنادية نحوية أو معجمية، تربط بين مكونات القول الواحد كالحصر والنفي والشرط... ووظيفتها هي حصر الإمكانات الحجاجية Potentialités لمحتوى الملفوظات وتحويلها، مثل صيغ: peu/Presque في اللغة الفرنسية(1).

ب -**الروابط الحجاجية**: هي مكونات لغوية تداولية تربط بين قولين (أو أكثر) داخلين في استراتيجية حجاجية واحدة، بحيث تسمح بالربط بين المتغيرات الحجاجية (بين حجة ونتيجة أو بين مجموعة من الحجج). وهي صنفان:

- روابط مدرجة للحجج مثل (لأن، لكن...).
- روابط مدرجة للنتائج مثل (إذن، أخيرا...).

وعموما، فإن العلاقة بين الحجة والنتيجة ليست اعتباطية، بل هي ناجمة عن توجيه تحكمه المشيرات اللغوية الحجاجية.

7- القسم الحجاجي La classe argumentative

حسب ديكرو فإن المقصود بالقسم الحجاجي، هو أن يعمد المتكلم في مقام خطابي معين إلى وضع قولين (ق1، وق2) يعتبرهما حجتين تخدمان نفس النتيجة(2). ومن ثم، فإن القسم الحجاجي يقوم على تضافر الحجج لخدمة استراتيجية واحدة. ويشير ديكرو إلى أن القسم الحجاجي ذو طبيعة نسبية لأنه يتغير بحسب الوضعية التي يتلفظ فيها المتكلم (الوضعية الإيديولوجية والاجتماعية والزمانية والمكانية...) ولأنه محكوم بطبيعة النتائج التي يخدمها، فمتى تغير اختيارها تغير القسم الحجاجي(3).

8- القوة الحجاجية La force argumentative

إن الحجج المنتمية لنفس القسم الحجاجي تتفاوت لأنها ترتبط فيما بينها

(1) J-C Anscombre, et O, Ducrot, "L'argumentation dans la langue", Langages, N°42 Didier Larousse, juin 1976, pp. 8-9.

(2) Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit, p. 17.

(3) Jacques Moeschler, et Anne Reboul: Dictionnaire encyclopédique de pragmatique, Seuil, Octobre 1994, p. 281.

بعلاقة تراتب. ففيها حجج قوية وحجج ضعيفة. وهذا التدرج في الحجج هو ما يكسب الحجاج في اللغات الطبيعية إمكاناته الغنية والواسعة ويجعله مخالفا للبراهين المنطقية والرياضية. فاعتماد الحجاج على الحجة، وليس على الدليل البرهاني. والحجة كما أقر ديكرو "تؤكد النتيجة ولا تفرضها"(1) ما دام الفرض يلغي التعدد كما التفاوت.

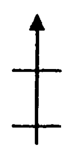
إن العلاقة التراتبية بين الحجج واختلاف درجات قوتها سيقود ديكرو إلى تمثيل هذه العلاقة ضمن ما سماه بالسلم الحجاجي.

9- السلم الحجاجي: Echelle argumentative

يقول ديكرو "إن أي حقل حجاجي ينطوي على علاقة ترتيبية (لحجج) نسميه سلما حجاجيا"(2) مما يعني بأن الحجج حينما تتفاوت ضمن نفس الحقل الحجاجي تكون سلما حجاجيا. وقد مثل ديكرو لهذا السلم بالخطاطة التالية:

r النتيجة

حيث ترمز 'p للحجة الأقوى 'p



حيث ترمز p للحجة الأقل p

ولتحليل هذا المفهوم وقف ديكرو عند نعوت "حالة الجو"، وتتبع بعض المشيرات الكمية (Petit-grand)، كما شغل بعض الروابط الحجاجية (,Même .(Mais, Presque...

وفي إجمال لافت ومبدع لإسهامات ديكرو، حدد الدكتور طه عبد الرحمن السلم الحجاجي بكونه "مجموعة غير فارغة من الأقوال، مزودة بعلاقة ترتيبية ومستوفية للشرطين التاليين:

- أن كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم من

(1) Oswald Ducrot: les échelles argumentatives, op. cit, p. 17.

(2) Ibid, p. 18.

القول الموجود في الطرف الأعلى جميع الأقوال الأخرى.

- أن كل قول في السلم كان دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه مرتبة دليلا أقوى"[1].

وباستعارة الأمثلة التي اعتمدها الدكتور طه عبد الرحمان، يمكن اعتبار الأقوال الثلاثة الآتية:

- حصل زيد على الشهادة الابتدائية.
- حصل زيد على الشهادة الثانوية.
- حصل زيد على شهادة الإجازة.

حججا تشكل سلما، نتيجته/ مدلوله كفاءة زيد العلمية.

يتضح إذن، من خلال السلم الحجاجي أن الحجج ليست مطلقة كما أنها لا تتساوى بل تتدرج قوة وضعفا، مما يعني أن "المحاجة [...] لا تتحدد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون، وإنما هي رهينة اختيار هذه الحجة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة محددة"[2].

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص ص 104-105.

(2) شكري المبخوت: "نظرية الحجاج في اللغة"، مذكور، ص 370.

المبحث الثالث:

ميشال ماير أو الحجاج بوصفه مساءلة

1- إضاءة حول مشروع ميشال ماير

يشغل ميشال ماير منصب أستاذ في جامعة "بروكسيل"، ومديرا للمجلة الدولية للفلسفة. وهو كذلك مؤسس ورئيس للمركز الأوروبي لدراسة الحجاج. وعلى غرار أقطاب المعرفة الإغريقية القدامى، يتداخل لدى ماير الاهتمام الفلسفي والعلمي بالاهتمام البلاغي. وإلحاحه على الاتصال بين هذين المجالين، يجد تأسيسه في اقتناعه بأن اللوجوس Logos يعني "اللغة والعقل"[(1)]. أكثر من ذلك، فإن المعرفة الحديثة، وميشال ماير أحد المنشغلين بمصيرها، لا يمكن أن تتجاهل التطور الهائل الجاري في الأبحاث اللسانية والبلاغية، بل إنه يعتقد أن المصدر الثاوي وراء البروز القوي والجديد للبلاغة في القرن العشرين، يعود إلى أزمة العقلانية الأوروبية. لذلك يصبح اعتبار المكون البلاغي ضرورة في أي تجاوز لهذه الأزمة[(2)].

2- المشروع الفلسفي لميشال ماير

ينطلق ماير في مشروعه الفكري من أن العقلانية الأوروبية عرفت انهيارات متتالية منذ مطلع القرن العشرين، قادتها إلى العدم أو التشييء تارة، وإلى الحرب تارة أخرى. ومرد ذلك في تصوره إلى انبناء هذه العقلانية على أسس المقتضى والحكم وعدم التناقض، والتي انغرست في صلبها منذ أرسطو. وعلى الرغم من أن المشروع الديكارتي قد قدم نفسه بمثابة تجاوز للأرسطية. وبوأ "الذات المفكرة" موقع الضامن والمكون لعملية التفكير، فإن هذه الذات، سواء مع ديكارت أو كانط

(1) Michel Meyer: De la problématologie, philosophie, science el langage, paris, le livre de poche, 1994, p. 231.

(2) Michel Meyer: "Pour une anthropologie rhétorique", Dans: De la métaphysique à la rhétorique..., op. cit, pp. 128-129.

ظلت متعالية، تلغي أي مساءلة، وتعطي للوجوس شكل المقتضى. وحتى الشك في النسق الفلسفي الديكارتي ليس إلا "صيغة إثباتية للتفكير"[1]. فكيفما كان القول (الخطاب)، وكيفما كانت المعرفة، فإن "العودة تكون للذات وهويتها الكاملة"[2].

إن العقلانية الأوروبية ظلت مشدودة إلى "وهم الذات الخالصة"[3]، أي إلى أوهام الانسجام والإطلاقية والاكتمال، لذلك عرفت أزمتها. ولقد فضحت أنساق فكرية عديدة، وفي صلب الثقافة الأوروبية نفسها هذه الأوهام. فميشيل فوكو سلط الضوء على المناطق المحجوبة والمسكوت عنها في هذه الحضارة (الجنون والسجن والجنسانية)، وكشف جاك دريدا عن فكر الاختلاف الذي يفضح أحادية العقل الغربي. كما أن البنيوية قزمت هذه الذات المتعالية لتجعلها مجرد عنصر تزاحمه عناصر أخرى...

وعيا إذن من ميشال ماير بهذه الأزمة في العقلانية الأوروبية، فإنه ينتدب مشروعه الفلسفي لتجاوزها. والبديل الذي يطرحه ماير يتحدد في أن تستعيد الفلسفة وظيفتها الأولى (المساءلة)، وأن تسترجع طابعها المشكلي/الإشكالي. وهكذا ففي سنة 1986، سيعطي ميشال ماير في كتابه De la Problématologie لأفكاره هذه شكل وقوة الموقف الفلسفي، بحيث اعتبر أن السؤال أصل الفلسفة وعنه نشأت. لذلك أقر أن ممارسة الفلسفة تعني الاستشكال. الأمر الذي يعني الابتعاد في المعرفة عن المعيار القضوي *Le critère propositionnel، وعن الأجوبة القبلية. فالمساءلة والاستشكال هما اللذان يفتحان للفلسفة طريق البحث والاكتشاف.

لا يعتزم ميشال ماير إحداث القطيعة في الفكر الأوروبي، ولكنه يتوخى تصحيح مسار هذا الفكر، بتطوير مبدأ الاستدلال فيه[4]، لتصبح الفلسفة عنده حسب تعليق مانويل ماريا كاريلهو "حجاجا ينفلت من النموذج التبريري للقضوية propositionalisme، ويستوي بالأحرى مع النموذج البلاغي، الذي يتموقع فيه

(1) Ibid, p. 124.

(2) Ibid.

(3) Michel Meyer: "pour une anthropologie rhétorique", Dans: De la métaphysique à la rhétorique..., op. cit, p. 129.

(4) Ibid, pp. 138-140.

النشاط [الفكري] ضمن دائرة المحتمل"[1].

هكذا فإن التفكير عند ميشال ماير يعني طرح الأسئلة، والقدرة على الاستشكال. وحتى تكون هذه الصيرورة منتجة، يرسم ميشال ماير المسافة بين الأسئلة والأجوبة. فهذه الأخيرة ليست جاهزة قبلية، أو تحصيل حاصل، إنها اكتشاف، ولذلك فـ"الجواب لا يعني إغلاق البحث"[2]. ثم إن الأسئلة هي غير الأجوبة، وإلا كان الفكر حلقة مفرغة على غرار ما يتم في الاستنباط الشكلي. إن اختلاف الأسئلة عن الأجوبة، يسميه ميشال ماير: "الاختلاف الإشكالي La différence problématologique"[3].

بهذا الطرح الجديد، يتجاوز ميشال ماير الإرث الكلاسيكي ليجعل من العقلانية حركة دائمة للسؤال/ الاستشكال، يقول موضحا ذلك "إن تأصل المساءلة [في الفكر] يقطع [...] مع الحاجة للمطلق أو لمعرفة قضوية قاطعة. إن الإقرار بالمساءلة كأساس يعني الإقرار ونهائيا بأن الأسئلة وحدها هي الأصل، مما يعني انفتاحا متعددا على الأجوبة"[4].

إن اعتماد المساءلة في الفكر يعني الانتقال من الذات الخالصة إلى أوساع الآخر، فالذات وفق هذه النظرية لا يمكن لها أن تستقل، فهي في حالة انشباك دائم مع الآخر، وبتعبير ميشال ماير إنها "في حالة حاجة نهمة، لا تنضب، للآخر"[5].

ثم إن المساءلة/ الاستشكال تمنح للمعرفة ميزة التعدد، فالسؤال يولد خيارات متعددة في الجواب، وهذا الأخير ليس ناجزا قارا بل هو امتدادات لا تفتأ تنفتح وتتطور

(1) Manuel maria Carrilho: "Conséquences de la problématologie", Dans: Argumentation et questionnement, sous la direction de Corinne Hoogaert, P.U.F 1996, p. 75.

* يقول "جميل صليبا" في القضية Proposition، "كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب. وفي كل قضية عند الذهن أربعة أشياء وهي المحكوم عليه والمحكوم به، والنسبة الحكمية والحكم. وإدراك هذه الأربعة تصديق"، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية، الشركة العالمية للكتاب، بيروت 1414هـ - 1994، الجزء الثاني، ص 196-195.

(2) Michel Meyer: De la problématologie, op. cit, p. 236.

(3) Michel Meyer: "Pour une anthropologie rhétorique", op. cit, p. 138.

(4) Michel Meyer: De la problématologie, op. cit, p. 305.

(5) Ibid, p. 354.

وتنتج البدائل. لذلك فوحده الاستشكال يمنح "للثقافة المعاصرة تعدد المعاني"(1).

تقوم المساءلة إذن على اعتبار الآخر والتعدد، لذلك فهي تشغل بامتياز الفعالية الحوارية. إذ مع تناوب السؤال والجواب، والإقرار والاعتراض، ومع نشاط الاختلاف تتطور المناقشات ويكون الحديث المشترك، يقول ميشال ماير: "حيثما يوجد سؤال كامن، فثمة نقاش"(2).

3- اللغة والاستشكال في مشروع ميشال ماير

يربط ميشال ماير بين السؤال والمشكل Le problème، حينما يعتبر بأنهما يتماهيان. أو وفق تعريف "بسيكولوجي"، إن "كل سؤال هو حاجز أو صعوبة أو ضرورة اختيار، فهو بالتالي نداء إلى اتخاذ قرار"(3). ويعتبر ميشال ماير أن المساءلة خاصية متأصلة في اللغة تطبع كل الإنجازات التلفظية، وكل المبادلات الكلامية. فما دام "اللوجوس" مكونا من أسئلة وأجوبة، فهذا يعني حسب ميشال ماير أن "النشاط الخطابي ليس إلا مسارا للمساءلة"(4).

فاللغة إثارة للسؤال ومعالجة لما هو مشكلي. وهذه الخاصية الاستشكالية هي الإطار العام للنشاط البشري، فالناس يعيشون ويتحركون بارتباط مع المشاكل والأسئلة التي تطرح عليهم أو يلاقونها، مما يجعل من "استعمال اللغة معالجة/ حلا للمشاكل"(5).

وانسجاما مع هذا التصور الذي بنى عليه ميشال ماير رؤيته للعلم والأدب والأخلاق والبلاغة، تصبح "الوحدة الأساسية للغة هي الزوج: سؤال/ جواب"(6) ولا اشتغال إلا به.

4- الحجاج ضمن مشروع ميشال ماير

في تحديده للحجاج، استند ميشال ماير إلى الإرث الأرسطي وإسهامات

(1) Michel Meyer: "Pour une anthropologie rhétorique", op. cit, p. 131.

(2) Michel Meyer: De la problématologie, op. cit, p. 259.

(3) Michel Meyer: Logique, langage et argumentation, Paris, Hachette, 1982, p. 124.

(4) Michel Meyer: De la Problématologie, op. cit, p. 238.

(5) Michel Meyer: Logique, Langage et argumentation, op. cit, p. 122.

(6) Ibid, p. 123.

بيرلمان، إلا انه لم يقف عند مجرد الاستلهام، بل كيف خلاصات هاتين المرجعيتين بما ينسجم ونظريته الجديدة في المساءلة والاستشكال. وهكذا فإذا كان أرسطو قد حدد مقومات الإقناع الخطابي في ثلاث:

- الإيتوس ETHOS أي خصال الخطيب وأخلاقه.
- الباتوس LE PATHOS أي المشاعر والأحاسيس والانفعالات المثارة لدى الجمهور.
- اللوغوس LOGOS المتعلق بشكل الخطاب المنذور للاستمالة والتأثير، فإن ماير عدل هذه الأركان ليركزها أكثر في تصنيف آخر (الأخلاق - السؤال - الجواب). والركنان الأخيران يمثلان الاستشكال. وإذا كان بيرلمان انشغل أكثر بمبدأ الانخراط Adhésion، فإن ماير انشغل أكثر بمبدأ المفاوضة Négociation.

وحسب ماير فإن البلاغة تشغل مساحة مركزية في التصورات التي يشكلها الإنسان عن نفسه وعن العالم، لأن موضوعها هو أوجه استعمال الخطاب المنذور "لإثارة الإعجاب كما للإقناع، وللترافع كما للتداول، وللاستدلال كما للافتتان"(1)، لذلك شدت إليها الانتباه منذ القديم، قبل أرسطو، وهي تستمر إلى اليوم في ممارسة جاذبيتها. فالسياسة تستدعيها، وهواجس السعادة والعدل والمنفعة التي تقود المجتمعات لا تفتأ تتطلبها.

بهذا المعنى، فالبلاغة لا تكون إلا حجاجية، لأنها ترتبط بـ"المحتمل" والخلافي في المجال الإنساني، أي بالقيم الأخلاقية والاجتماعية، بتصورات الناس ومواقفهم وتناقضاتهم ومواضعهم المشتركة. إن الناس "يتواجهون ويتعارضون، أو على العكس يبحثون عن مكان [أو معنى] مشترك يسعهم جميعا ويبدو لهم مقبولا"(2). ومهمة الحجاج أن يشتغل في خضم هذا التواصل الإنساني. وهو يتكون بالسؤال والاستشكال، ويتغذى منهما. إن الناس حينما يتكلمون يسائلون ويستشكلون، أي يحاجون. وحجاجهم هذا يثير المناقشة ويطلق دينامية البحث، فتنفرز بدائل عديدة لمعالجة السؤال/ المشكل، لتتناقض المواقف أو تتقارب. فكل

(1) Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit, p. 5.
(2) Ibid, p. 6.

بحث في سؤال مثار تنجم عنه مواجهة حجاجية، تشتغل فيها آليات الإقناع والتأثير، ولذلك عرف ماير الحجاج أيضا بكونه "جهدا إقناعيا"[1].

وإذا كانت المساءلة ترسم المسافة بين الذوات المتخاطبة، فإن الحجاج حسب ماير هو مفاوضة لهذه المسافة، أي سعي إقناعي إما لمحوها بدفع المختلف ليغدو مشتركا، أو لتوسيعها بتأجيج التناقض وتعميق الاعتراض.

إن رهان الحجاج مفاوضة المسافة، والتي تطبع لزوما كل مواجهة اقتناعية، إنها في صلب قرارات الناس ومواقفهم. إذ مع "تهاوي الموضوع الكانطي الخالص، فإن الناس لم يعودوا إلا ناسا، وليسوا متعالين عن التاريخ. لم يعد هناك إلا أفراد مختلفون، مرة متنافسون ومرة منسجمون، ولكنهم في كل الأحوال مرغمون على التفاوض حول اختلافاتهم للعيش المشترك"[2].

هكذا يصبح الحجاج بما هو مفاوضة، البديل الإنساني عن العنف، وهو المقياس المختبر لمدى الاستعداد للقبول بالآخر، وبمغايرته للذات. يصبح الحجاج القدر المصاحب لكل من اختار العيش المشترك، لأنه الدليل على "التحمل المتبادل"[3].

وفي استراتيجية الحجاج التي بناها ماير، لا تغيب الصورة البلاغية. فهذه الأخيرة بحكم طابعها المجازي، تبعد الجواب الصريح، وتخلط مسارات المعنى، مما يستوجب البحث عن إمكانيات أخرى وراء ظاهر السؤال. فمع الضمني يتوسع التأويل، وتتعدد الأسئلة/ الأجوبة. وكلما توسع التأويل قوي الحجاج. فعبارة "ريتشارذ أسد"، التي يعتمدها ماير لتوضيح اشتغال المجاز في الحجاج، لا تفيد الحقيقة في ظاهرها. ولذلك، تولد أسئلة عديدة لدى المخاطب حول مقصدية المتكلم، وأسباب الربط بين "ريتشارذ" و"الأسد"، ليتدخل التأويل. والتأويل استدلال، وفي ذلك يقول ماير "أن تؤول يعني أن تستدل"[4].

(1) Michel Meyer: Logique, Langue et argumentation , op. cit, p. 136.

(2) Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit, p. 40.

(3) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", Dans:Argumentation et questionnement..., op. cit, p. 18.

(4) Michel Meyer: Introduction à Aristote, Rhétorique, op. cit, p. 47.

المبحث الرابع:

جاك موشلر وحجاجية الحوار

1- إضاءة حول مشروع جاك موشلر الحجاجي

تتحدد الأسس المرجعية التي حكمت مؤلف جاك موشلر Jacques Moeschler **الحجاج والمحاورة، عناصر من أجل تحليل تداولي للخطاب في:**

- أعمال مدرسة جنيف التي تحلقت حول إيدي رولي Eddy Roulet، واشتغالها المركزي على المحاورة.
- أعمال فلاسفة اللغة أوستن 1970 Austin، وسورل 1972 Searle، وغرايس 1979 Grice.
- أعمال أنسكومبر Anscombre وديكرو Ducrot، أساسا عملهما **الحجاج في اللغة**، الأمر الذي يكشف عن الاختيارات التداولية والحجاجية التي يتوسلها المؤلف في مقاربة موضوعه. ويتحدد هذا الموضوع في تحليل الخطابات الحوارية الشفوية. فإذا كان اللسانيون قد تلافوا غالبا الخطابات الشفوية إما لتعقيدها أو عدم انتظامها[1]، فإن جهود مدرسة "جنيف" التي ينتمي إليها موشلر باتجاهها نحو الخطابات الحية، قد أثبتت بأن الحوار الشفوي ليس أقل انتظاما. يقول موشلر: "أعتقد فعلا، وأتمنى كذلك أن تكون التحليلات المختلفة للحوارات المبثوثة في هذا المؤلف قد أقنعت القارئ أن المشاركين في الحوار الشفوي يخضعون لعدد معين من القواعد العامة، والتي يصبح ممكنا، انطلاقا منها، تطوير نحو للخطاب أكثر انتظاما"[2].

إن الحوار كما يعرفه موشلر هو نوع من التفاعل اللفظي، يلزم فيه المتخاطبون بـ"أن يجادلوا، وأن يسجلوا نقاطا على بعضهم البعض وأن يفاوضوا للوصول أو

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 187.

(2) Ibid.

عدم الوصول إلى حلول"[1].

وحسب موشلر فإن المكونات المشكلة لأي حوار هي ثلاث:[2]

أ - المبادلة L'échange

ب -المداخلة L'intervention

ج - فعل اللغة/ الكلام L'acte de langage

فالمبادلة تتكون على الأقل من مساهمتين حواريتين (دورين للكلام) لمتكلمين مختلفين. فهي إذن مكون مركب.

أما المداخلة فهي أكبر وحدة "مونولوجية" مكونة للمبادلة. وهي تتكون من أفعال الكلام. وتكون إما مركبة إذا تعددت فيها هذه الأفعال، أو بسيطة إذا اقتصرت على واحد منها. وهي على العكس من المبادلة، تشكل المساهمة الخاصة لمتكلم معين في سياق مبادلة معينة.

أخيرا، فعل اللغة/ الكلام، وإذا كان هذا الأخير في التقليد التداولي إما سؤالا أو التماسا أو اعتذارا... فإنه يصبح داخل الحوار أصغر وحدة مونولوجية مشكلة للمداخلة.

2- المبادلة في الحوار

ويميز موشلر في بنية المبادلات بين نوعين:

- مبادلات إقرارية (تأكيدية) Confirmatifs
- مبادلات رأبية (ترميمية) Réparateurs

فالمبادلات الإقرارية وهي التي تصادق وتثبت، تناسب مبادلات فتح أو إغلاق التفاعل أساسا، وتتكون من مداخلات لها وظائف تعبيرية مثل التحية. وهذا ما يفسره المثالان التاليان:

- المتدخل الأول: صباح الخير.
- المتدخل الثاني: صباح الخير.

أو:

(1) Ibid, p. 14.

(2) Ibid, pp. 81-83.

- المتدخل الأول: كيف حالك؟
- المتدخل الثاني: بخير، شكرا، وأنت؟

وغالبا ما تغلق هذه المبادلات الإقرارية بتبني المخاطب لسلوك مماثل لسلوك المتكلم. والمبادلات الإقرارية تظل محكومة بمواضعات التعامل وطقوسه بين الأفراد وبالروابط الاجتماعية.

إلى جانب المبادلات الإقرارية، يميز موشلر نوعا آخر من المبادلات، يسميها رأبية Réparateurs، وفكرة الرأب تنبني على مبدأ ترميم انتهاك ألحق بمجال الآخر، وتصحيح أية إساءة مجالية مسته. فمثلا: بعد أن داس الشخص (أ) على قدمي الشخص (ب)، يقول (أ): أستسمح، يجيب (ب): لا داعي لذلك، لم تقصد.

إن فعل الاعتذار مكن الشخص (أ) من ترميم إهانة مجالية سببها سوء تصرفه. ومن ثم، فإن هذا الفعل الترميمي يضطلع بوظيفة إقرار التوازن التفاعلي بين المشاركين في المبادلة ويمكنهما من المواصلة.

وإذا كان النمط البسيط لتنظيم المبادلات، هو نمط المبادلات المتتابعة Linéaires، فإن المحاورات قد تكتنفها أنواع أخرى من المبادلات منها: الاعتراضية Enchâssés، وهي من المبادلات الأكثر تواترا وشيوعا. وهي تشكل "المبادلات بين قوسين" échanges parenthétiques، ويعرفها موشلر بوصفها: "مبادلة صغرى تندرج ضمن مبادلة أخرى"(1)، كما يدلل عليها بالمثال التالي:

- كم الوقت الآن؟ A1: Quelle heure est-il?
- أليست لديك ساعة؟ B1: vous n'avez pas de montre?
- لا أملكها A2: Non
- إنها تشير إلى منتصف النهار B2: Il est midi
- شكرا A3: Merci(2)

فالمبادلة (B1-A2) اعترضت المبادلة الأصلية. والمبادلة الاعتراضية قد تكون تمهيدا للجواب أو تأجيلا له بالتدقيق في سؤاله.

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 84.

(2) Ibid.

وضمن بنية المبادلة كذلك، يبرز نوع آخر هو "المبادلات السلبية"[1] échanges négatifs. وهي كذلك لأن المداخلة الثانية فيها، أي الجواب، تكون سلبية (نافية). والجـواب النافـي من شـأنه أن يخلق إنعاشـا لأوصال المحـاورة أو انطلاقة جديدة لعناصرها.

3- المداخلة في الحوار

يميز موشلر في المداخلة المركبة بين مكونين:

أ - الفعـل الموجـه l'acte conducteur، وهـو المكـون الذي يمنـح التفاعل قيمته التداولية المهيمنة أو بتعبير موشلر "ما يمنح المعنى العام للمداخلة"[2].

ب -الفعل/ الأفعـال التابعـة (المسـاعدة) وهـي الأفعـال التي يسـتعين بها المتكلم لتأكيد أو لتبرير الفعل الموجه والمحاجة لصالحه.

وعلى خلاف الأفعال التابعة، فإن الفعل الموجه يشكل مكونا غير قابل للإلغاء في المداخلة Non supprimable.

إن المداخلات تضطلع في سياق المحاورة بنوعين من الوظائف:

- **وظائـف ابتداريـة** وهـي "تميـز المداخـلات التـي تطـرح إلزامـات معينـة علـى المخاطـب"[3]. وضمـن الوظائـف الابتداريـة يكون طلب الخبـر وطلب الإقرار والالتماس والعرض والدعوة والأمر...
- **وظائف ارتدادية (ركسية)**[4] وهي ترتبط بالمداخلات الارتجاعية. وتشكل أساسا القسم المولد للأجوبة، وتحدد نوع الاستجابة/ الإرضاء satisfaction لإلزامات الابتدار.

وتنقسم الوظائف الارتدادية إلى قسمين كبيرين:

أ - وظائف ارتدادية موجبة، تسجل اتفاق المخاطب.

ب -وظائف ارتدادية سالبة تسجل اختلاف/ معارضة المخاطب ورفضه.

---

(1) Ibid, p. 87.

(2) Ibid, p. 188.

(3) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 94.

(4) Ibid.

4- قواعد الحوار

يحدد موشلر قواعد الحوار في ثلاث:

- قواعد تفاعلية.
- قواعد بنيوية.
- قواعد إشراط تسلسلي.

فالقواعد التفاعلية يحددها في المبادئ ذات الطبيعة الاجتماعية، والتي يضمن الوفاء بها، مسارا جيدا للطقس الحواري. ويلخص موشلر هذه القواعد في الإقرار بأن "أي محاورة تلزم المشاركين فيها بالاستجابة لطقوس الفتح والإغلاق والرأب، وهي الطقوس التي تقتضي احترام مجال الآخر وعدم تهديد وجهه Face"[(1)]، علما بأن مسار الحوار يحتمل فقدان الوجه أو ربحه. ومفهوم الوجه، يعني أن كل محاور يرغب من جهة في حماية مجاله/ وجهه، ومن جهة أخرى في الحصول على تقدير الآخر له.

أما القواعد البنيوية structurelles فهي التي تحكم جريان المحاورة، علما بأن هذه الأخيرة تتنامى بالتأويل المتبادل وبالبناء التسلسلي. وحسب موشلر فـ"كل محاورة تطرح إشراطا مزدوجا، إذ تلزم المتحاورين بمواصلة التفاعل من جهة، كما تلزمهم من جهة أخرى بإغلاقه"[(2)]. والشرط الكافي لإغلاق المبادلة هو الانسجام الحجاجي للمداخلة الارتدادية مع المداخلة الابتدارية، ويسمي موشلر إغلاق المبادلة بـ"استراتيجيات الحل" Stratégies de résolution[(3)].

وطبقا لمبدأي التأويل والإرضاء Satisfaction، فإن أي مكون في المحاورة يعد مولدا للتسلسل ومنخرطا في علاقات مع مكونات أخرى. وهذا "الإشراط التسلسلي"[(4)] هو ما يحدد مقدار التنظيم المحكم للمتتالية الحوارية أي طابعها اللاحم والمنسجم cohérent et cohésif. ويحدد موشلر أنواعا أربعة للإشراطات

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 112.

(2) Ibid, p. 113.

(3) Ibid.

(4) Ibid, pp. 115-117.

التسلسلية:

- الشـرط التيماتـي (الموضوعاتـي)، وهو يفرض علـى المكون الارتدادي الالتزام بنفـس الموضـوع الخطابـي للمكـون الابتـداري. وهذا الشـرط يقتضي علاقات التكرار والإحالة والانسجام...
- شـرط المحمـول القضـوي، وهـو يفرض على المكون الارتـدادي أن يرتبط إما بعلاقة تناقض أو استدلال أو ترادف في الدلالة مع المكون الابتداري.
- الشـرط التكلمي، وهو يفرض على المكون الارتجاعي الالتزام بوظيفة تكلمية، تناسب ما تطلبه نظيرتها في المكون الابتداري. فمثلا فإن وظيفة تكلمية ابتدارية، تطلـب خبـرا أو معلومة، تسـتدعي وظيفة تكلميـة ارتجاعية ذات صبغة جوابية. والجـزم فـي الابتـدار، يقتضـي التقويـم في الارتجاع. ويلاحظ موشـلر بأن هذا الإرضاء قد يتأجل بظهور مكونات جديدة، حينما يتلو سؤال سؤالا مثلا...
- شـرط الاتجـاه الحجاجـي، وهـو يفـرض علـى المكـون الارتجاعـي أن يكـون منسـجما حجاجيـا مـع المكـون الابتداري، حتى يتأتى الخلـوص إلى الحل أي حالة الإرضاء.

5- الحجاج في المحاورة

إن أي تحليل للمحاورة لا يمكنه الاستغناء عن نظرية الحجاج، لأنه "يصادف على الدوام وقائع تنتمي للحجاج"[1]، بل إن المجال المثالي لاشتغال الحجاج هو المحاورة. وينشـط الحجاج بشـكل بارز على صعيد بنيتي: المداخلة والمبادلة في المحاورة.

1.5- الحجاج في بنية المداخلة

إن ما يحدد تنظيم المداخلة ويقود نشاطها الحجاجي هو مبدأ "عدم التناقض" بمدلوله الحجاجي وليس المنطقي. وصيغة هذا الأخير عند موشلر هي:

- "ليس من الممكن الدفاع عن نتيجتين متعارضتين اعتمادا على نفس الحجة.

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 119.

- حجتان متعارضتان لا يمكنهما خدمة نفس النتيجة"[1].

وهذا المبدأ يحققه الانسجام الحجاجي للمداخلة، وهو انسجام تكفله:

- استجابة المداخلة للتعليمات الحجاجية التي تقتضيها الروابط فيها، وهذه الروابط تختلف حسب المقصد الحجاجي. ففيها روابط التفسير والتبرير والإضراب والإثبات والنفي.. وهذه الروابط فيها ما يقدم الحجج وفيها ما يقدم النتائج.

- إدارة المداخلة لتناقضاتها، بحيث يجب أن تسعى المداخلة لبناء انسجامها، فاسحة لحركة الخطاب مجال تدبير تناقضاتها والتخلص منها. وغير خاف أن الإخلال بهذا الشرط من شأنه أن "يثير أحكاما معيارية حول تهافت الخطاب وعدم انسجام قائله"[2].إن حركة الخطاب في بنائها وترابطها وتحولها هي الكفيلة بإدارة تناقضاته، لأنها سيرورة Processus، ونشاط استراتيجي "يترجم الجهد المقصدي لمتكلم ما لبلوغ أهداف تفاعلية اعتمادا على وسائل خطابية"[3].

وهكذا فإن أي مداخلة مركبة، متضمنة كما سبق للعديد من أفعال اللغة/ الكلام، تشتغل بوصفها مكونات حجاجية، فيها الحجة والاتجاه الحجاجي والنتيجة[4].

إن ما يسعى موشلر لإثباته، هو أن الحجاج في المداخلة ينبني على صيغ التنظيم الداخلية للخطاب، أي حركاته من إضراب واستخلاص واستنتاج[5].

2.5- الحجاج في بنية المبادلة

يتحقق الحجاج في أية مبادلة حوارية عبر ظاهرتين هما:

- الإغلاق Clôture
- التوسيع Expansion

(1) Ibid, p. 121.
(2) Ibid, p. 131.
(3) Ibid, p. 135.
(4) Ibid, p. 139.
(5) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 149.

ومن ثم، فإن أي تفاعل حواري يعكس في جريانه، تأرجحا دائما، بين قوتين متناقضتين: قوة جاذبة (الإغلاق)، وقوة طاردة (المواصلة). وحسب موشلر فإن "الإغلاق يتحقق بحصول الاتفاق Accord، أما التوسيع فتحققه المفاوضة Négociation"[(1)].

إن إحدى وظائف الحجاج في المبادلة الحوارية إتاحة الإغلاق، أي الدفع باتجاه تحقيق الانسجام الحجاجي للمداخلتين الأخيرتين. وحينما لا يتم إشباع هذا الشرط، تبرز استراتيجيات أخرى للبحث عنه، آنذاك تمنح المتواليات الحوارية المجال للتوسعات.

أ - الحجاج وإغلاق المبادلة:

إذا كان الدور المحوري للحجاج في المداخلة هو تحقيق الانسجام بين بنياتها، فإن دور الحجاج في المبادلة هو إنجاز التفاعل، و"توجيهه نحو الاكتمال"[(2)]. وهذه الفكرة يصوغها موشلر كما يلي: "حينما تكون الأطراف [المتحاورة] متفقة لا يبقى هناك ما يقال، ولكن عندما يكون هناك اختلاف، فالمناقشة تبقى سارية وممكنة"[(3)].

ب - الحجاج والتوسيع:

يميز موشلر بين ثلاثة أنواع من التوسيعات يعتبر أنها تترجم ظواهر هامة جدا لمعالجة الحجاج في الخطاب وهي[(4)]:

- التوسيع عبر التناقض Contradiction
- التوسيع عبر الإنعاش (إعادة الإطلاق) Relance
- التوسيع الموضوعاتي Thématique
- التوسيع عبر التناقض، ذلك أن المبادلات تتناسل وتتسلسل باختلاف المداخلات (مكونات تابعة ومكون موجه)، وبالاختلاف بين الابتدار والارتجاع... وإجمالا فالتوسع بالتناقض يعود لاختلاف المتلفظين.

(1) Ibid, p. 152.
(2) Ibid, p. 153.
(3) Ibid.
(4) Ibid, pp. 161-162.

- التوسيع بإعادة الإطلاق، وهو يتحقق بطريق تقييم سلبي لحصيلة جواب قدمه أحد المتحاورين. هذا الجواب غير المرضي يقود إلى "حجاج مضاد يرجئ إغلاق المبادلة"(1). وقد يكون هذا التوسيع بتقنيات أخرى كالتلخيص والتركيب...
- التوسيع الموضوعاتي، وهو التوسيع الذي يتيح للبنيات التابعة تطوير مكون موجه سابق، بحيث تبرره أو تفسره أو تفصل فيه خادمة بذلك معناه.

3.5- الاتفاق والمفاوضة

إن الإطار العام الذي تتمظهر فيه الوقائع الحجاجية على صعيد المبادلة خاصة، وفي التفاعل الحواري عامة، يتحدد في الاتفاق والمفاوضة. فإذا كان الاتفاق إعلانا عن إغلاق المبادلة، وإذا كانت المفاوضة وسيلة لحصول هذا الاتفاق، فكيف يتم ذلك؟

- الاتفاق بوصفه شرطا لإغلاق المبادلة

يشكل الاتفاق عموما شرطا معياريا تفرضه المؤسسة الخطابية، لأنه "يقوم على مراعاة ضرورية لقانون الخطاب الذي يلزم ممثلي التفاعل اللفظي بالبحث عن الاتفاق، أو بعبارة ايديولوجية التسوية Consensus"(2). والاتفاق حسب موشلر يصدر في الحوار عن الإقرار (المصادقة) وعن الانسجام الحجاجي. وما يجعله شرطا للإغلاق هو تحقيقه لملاءمات ثلاث:

أ. ملاءمة تفاعلية.

ب. ملاءمة تواصلية.

ج. ملاءمة استدلالية(3).

أ - تتعلق الملاءمة التفاعلية لمفهوم الاتفاق بما يمكن تسميته بالتوازن التفاعلي، فإذا اعتبرنا أن إرسال الكلام قد يشكل تهديدا لمجال الآخر أو صورته، فإن

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 169.

(2) Ibid, p. 171.

(3) Ibid.

"علامات الاتفاق والمواجهة تشكل وسيلة مثلى لاستعادة التوازن التفاعلي"[1].

ب -على صعيد آخر، إن مفهوم الاتفاق قد يؤشر فقط على ملاءمة تواصلية Pertinence communicative. وذلك أن نجاح أي تواصل "يستلزم اعتبار أقوال الآخر، ويقتضي علامات تبين هذا الاعتبار (...) فحالة: نعم اللغوية Phatique في المحاورة الهاتفية، والضحك في الحوار اليومي تشكل أمارات دالة على هذه الظاهرة"[2]. إن الاتفاق التواصلي يقتضي إشعار الآخر بأنك تسمعه وبأنك تفهم ما يريد.

ج - أخيرا إن أي حديث عن الاتفاق يعني الإحالة على خلفية عامة مشتركة بين المتحاورين، فكل "حوار يتطلب درجة دنيا من الافتراضات المشتركة حول العالم"[3]، تجعله مقبولا أو مبررا.

- المفاوضة بوصفها شرطا لحصول الاتفاق[4]

إن الاتفاق يتحقق بالمفاوضة وهي عند موشلر أنواع:

أ - مفاوضة استباقية Anticipée، ويقصد بها استراتيجية حجاجية تقوم على استباق الحجج المضادة التي يمكن أن يطرحها المخاطب، مما يدفع هذا الأخير إلى التقيد بالطرح المقدم من لدن المتكلم لا البحث عن الحجة المضادة.

ب -مفاوضة حدثية Factuelle، وتقتضي إقرار الاتفاق حول عدد معين من الوقائع الحاسمة لمواصلة التفاعل، وهي تنشط أساسا في المعاملات التجارية. إذ أن مواصلة الحوار تتحدد باتفاق واقعي/ حدثي حول ثمن السلعة.

ج - مفاوضة تفاعلية Interactionnelle وتتعلق بالصور التي يحاول كل طرف من المتحاورين رسمها عن نفسه، وتركيزها لدى الآخر أثناء تفاعلهما. فمثلا في حوار بين البائع والمشتري، يحاول كل واحد منهما أن يقدم نفسه كخاسر ليقنع الآخر بالثمن المناسب له.

د - مفاوضة ميتا - خطابية، هذه المفاوضة تقوم على اعتماد إشارات من طرف

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 171.

(2) Ibid, p. 172.

(3) Ibid.

(4) Ibid, pp. 172-176.

أحد المتحاورين، تمكن من التأويل الرجعي لمداخلة ما. مثلا ما يحدث في النـدوات، حيـث يذيـل متدخـل معين سـؤاله بالقول هذا ليـس نقدا إنه مجرد سؤال أطرحه، أو كقوله هذا ليس سؤالا، ولكنها مجرد ملاحظة... وقد اعتبر موشلر هذه الوظيفة وقائية Préventive.

هـ - وظيفـة ميتا - تفاعليـة، Métainteractionnelle وتتعلق هذه المفاوضة بحقوق وواجبات المشاركين في تفاعل حواري معين. إن الأمر يرتبط بتحديد ما هو مطلوب أو مسموح به أو ممنوع في المحاورة. وهكذا فصيغ مثل: "ليس لك الحق في قول أشياء من هذا النوع"، تشكل روابط للمفاوضة الميتا - تفاعلية. وعليه، فإن المفاوضة لا تتيح فقط الوصول إلى الاتفاق، ولكنها كذلك تقوم المسارات الحوارية الضرورية لمواصلة المبادلة أو إغلاقها.

بـدون مفاوضـة إذن، يتحـول الحـوار إلـى "مجـرد مونولـوج"[1]، حيث تلغى وظيفة المخاطب أو على الأقل تختزل في "مجرد استقبال الخطاب"[2].

(1) Jacques Moeschler: Argumentation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, op. cit, p. 176.

(2) Ibid.

خاتمة الباب الأول

لقد ارتبطت أهم الإسهامات النظرية الخاصة ببلاغة الإقناع في السياق الغربي القديم بالسوفسطائيين وأفلاطون وأرسطو طاليس. وقد سخر السوفسطائيون، بالارتباط بحياة المؤسسات الديمقراطية القديمة في اليونان، القول لتحقيق الإقناع وأسر الجموع، وعبروا به عن حرية الرأي واختلافه، وعن مساحات الاحتمال الواسعة في مجالات التفاعل الإنساني كما استهدفوا من خلاله غايات سياسية وتعليمية.

أما أفلاطون فبانتصاره لدواعي النظام والخضوع، ودفاعا عن العقل والحقيقة والأخلاق، سيواجه حجاج الظن والرأي والمنفعة الذي شاع لدى السوفسطائيين. ذلك أن حلمه بدولة الفلاسفة دفعه إلى ربط الإقناع بغايات الخير والعدل. ومن ثم ألح على ربط الخطابة بالفلسفة حتى تتصل بالمثل والفضيلة. مع أرسطو طاليس، ستتحقق لبلاغة الإقناع شروط النضج، بحيث حول الإسهامات السابقة عليه في هذا المجال بشكل نقدي ليبني "أورجانونه" الحجاجي، الذي تتضافر فيه الأبعاد الجدلية والخطابية والتبكيتية.

في التراث العربي الإسلامي، سيهتم الجاحظ، في سياق حضاري ساخن، وبسند كلامي مذهبي، باستراتيجية التبليغ ونجاعة الخطاب. إذ ركز مشروعه البلاغي على الإفهام والإقناع وما يقتضيانه من مراعاة للمقام وتكييف للغة خدمة للتواصل والتأثير. وبميول مذهبي واضح، سيبني إسحاق بن وهب مشروعه في البيان المعرفي، إذ القول عملية/ عقلية تنهض على الحجة، وتقتضي الاعتقاد والاعتبار. وعلى خلفية استدلالية، سيقيم السكاكي في مفتاح العلوم، مشروعه لبلاغة تداولية، ومقصدية، تهتم بالمقام والمستمع.

وفي السياق الغربي الحديث، أعاد بيرلمان إحياء الإقناع الذي طمرته الفترات الطويلة لسيادة بلاغة الأسلوب. وقد استند هذا الباحث في مشروعه إلى أرسطو

طاليس، وعينه على التمظهرات الجديدة للبلاغة (الدعاية والمناقشات السياسية والفكرية...)، كما هدف إلى المساهمة في نقد العقلانية الغربية تفاديا للرعب والتسلط. إن مصنف **في الحجاج** لبيرلمان يشكل كذلك جردا لأهم التقنيات التي تمكن من انخراط العقول فيما يقدم لها من آراء وأفكار.

أما ديكرو وأنسكومبر، فقد استندا إلى التداولية، ليعتبرا بأن معنى الأقوال لا ينفصل عن طابعها الحجاجي، ولذلك بلورا مفاهيم عديدة، ذات فعالية تطبيقية، مثل: (العلاقة الحجاجية/ القوة الحجاجية/ القرائن الحجاجية/ السلم الحجاجي...) وهي مفاهيم تكشف عن النشاط الداخلي للحجاج في الخطاب.

وضمن مشروع فلسفي لنقد العقلانية الغربية بنزوعاتها الديكارتية والكانطية، سيعتبر ميشال ماير بأن حقلا إنسانيا محملا بالاستشكال والسؤال وبالمحتمل والخلافي، لا تناسبه إلا بلاغة إقناع تقوم على السؤال والمفاوضة، مفاوضة المسافة بين الأطراف من أجل عيش مشترك وتحمل متبادل.

واستنادا إلى المباحث التداولية كذلك، سيركز مشروع موشلر على الطبيعة الحجاجية للحوار، إذ انتهى إلى أن الخاصية الإقناعية تميز المبادلات والمداخلات في أي محاورة. هذه الأخيرة التي تتوسع أو تغلق تبعا لهذه الخاصية، وتبعا لحصول الاتفاق أو استمرار المفاوضة.

الباب الثاني

المنـاظرة

في التراث العربي الإسلامي

تمهيد

سيخصص الباب الثاني في الكتاب للمناظرة في التراث العربي الإسلامي، وسينتظم في أربعة فصول. سيركز الفصل الأول على تعريف المناظرة في اللغة والاصطلاح، فضلا عن تحديد قيمتها ومركزيتها في الثقافة العربية الإسلامية، وكذا جوانب تميزها مقارنة مع أشكال خطابية مشابهة في الثقافة الغربية مثل محاورات أفلاطون... وقد ختم الفصل الأول بمتابعة لمظان المناظرة ورصد لتطور موضوعاتها في التراث، لذلك سينتظم هذا الفصل في خمسة مباحث تناسب هذه المناحي من المعالجة. أما الفصل الثاني في هذا الباب فسيخصص لمتابعة عوامل نشوء وتطور المناظرة، وسينطوي كذلك على خمسة مباحث، سيقف **المبحث الأول** عند المناظرة والمصدر الخطابي، ليكشف انبثاق المناظرة من صلب الخطبة. وسيقف **المبحث الثاني** عند المناظرة والمصدر القرآني، ليكشف الأثر الحاسم للقرآن في تشكل سمات المناظرة وآدابها. وسيقف **المبحث الثالث عند** المناظرة وعلم الكلام، كاشفا عن احتضان التربة الكلامية وتنشيطها لهذا الجنس. وسينكب **المبحث الرابع** على متابعة الارتباط بين المناظرة والمثاقفة، وما اقتضته هذه الأخيرة من دواعي الانفتاح على الآخر والتفاعل معه. أما **المبحث الخامس** فسيركز على المجالس الثقافية/ العلمية في التراث ورعايتها للمناظرة، سواء أكانت هذه المجالس رسمية رعتها الدولة، أو أكانت مجالس التأمت كلفا بالعلم وولعا برجاله.

إن الفصل الثالث من هذا الباب سيفرد لرصد قواعد المناظرة من خلال مبحثين، الأول يركز على بنية هذا الجنس الحجاجي وتنظيمه، مستقصيا أركانه وطرائقه وأطوار مجراه، والثاني يتابع آدابه.

الفصل الأول

خصائص المناظرة
في التراث العربي الإسلامي

المبحث الأول

في تعريف المناظرة

في تعريفه للمناظرة أورد ابن منظور المصري: "والتناظر: التراوض في الأمر. ونظيرك: الذي يراوضك وتناظره وناظره من المناظرة. والنظير: المثل، وقيل: المثل في كل شيء. وفلان نظيرك أي مثلك لأنه إذا نظر إليهما الناظر رآهما سواء (...) والنظير بمعنى مثل الند (...) ويقال: ناظرت فلانا أي صرت نظيرا له في المخاطبة. وناظـرت فلانـا بفـلان أي جعلتـه نظيرا له"[1]. وترشـح عن هذا التعريف جملة من السمات تحدد المناظرة. إذ هي تقتضي الندية، وتجري بين المتخاطبين في وضع تفاعلي مبني على الحوار حول موضوع مشـترك. وقد انتبه الدكتور محمد حسـن عبـد اللـه إلـى أن تعريـف ابن منظور يحدد المناظرة بوصفها حوارا دون سـطوة أو استكراه، ولذلك فسر هذا الباحث الترويض على أنه "إعادة التكوين"[2].

واصطلاحـا، ربـط ابـن خلـدون فـي مقدمتـه المناظـرة بالجدل، مؤكـدا على علاقتهمـا العضويـة، يقـول: "وأما الجدل وهـو معرفة آداب المناظرة (...) فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعا، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجـواب يرسـل عنانـه فـي الاحتجاج. ومنه ما يكـون صوابا ومنه ما يكون خطئا، فاحتـاج الأئمـة إلـى أن يضعـوا آدابـا وأحكامـا يقـف المتناظران عنـد حدودها في الـرد والقبـول، وكيـف يكون حال المسـتدل والمجيب. وحيث يسـوغ له أن يكون مسـتدلا، وكيف يكون مخصوما منقطعا ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال"[3].

يمحـو ابـن خلـدون كل الحدود بين الجدل والمناظـرة، مختلفا في ذلك عن

---

(1) ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 1994، المجلد الخامس، ص 219.

(2) محمد حسن عبد الله: "المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتى"، مجلة (البيان)، العدد 368، الكويت، مارس 2001، ص 34.

(3) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 1413هـ - 1993م، ص 362.

بعض الدراسات الحديثة، والتي ميزت بين الميدانين معتبرة أن الفارق بينهما "فارق أخلاقي يتصل بالهدف، فهدف المناظرة الكشف عن الحقيقة أو الصواب، وهدف الجدل التغلب على الخصم"(1). كما يثبت ابن خلدون الصفة الحجاجية للمناظرة، والتي تأتيها من خاصية المواجهة الخطابية القائمة على القبول والاعتراض والاستدلال والجواب.

ولا يشذ حاجي خليفة في **كشف الظنون** عن هذا التعريف الاصطلاحي، الذي أقره ابن خلدون، إذ أثبت كذلك حالة التماس وعلاقة التداخل بين الجدل والمناظرة، يقول معرفا علم الجدل: "هو علم باحث عن الطرق التي يقتدر بها على إبرام ونقض، وهو من فروع علم النظر، ومبني لعلم الخلاف مأخوذ من الجدل الذي هو أحد أجزاء مباحث المنطق. لكنه خص بالعلوم الدينية ومباديه بعضها مبنية في علم النظر، وبعضها خطابية وبعضها أمور عادية. وله استمداد من علم المناظرة المشهور بآداب البحث، وموضوعه تلك الطرق والغرض منه تحصيل ملكة النقض والإبرام"(2).

وواضح أن البعد الإقناعي يشكل الأفق الجامع بين الجدل والمناظرة، فالمراوحة فيهما بين الإثبات والنفي، بين العرض والاعتراض.

إن التعريف الأكثر إحاطة بخواص المناظرة سيقدمه أبو الخير أحمد، المشهور باسم طاش كبرى زاده [ت 968هـ] في رسالته المعروفة **برسالة آداب البحث وشرحها**، بحيث يقول: "اعلم أن المناظرة في اللغة مأخوذة إما من النظير أو من النظر بمعنى الإبصار أو الانتظار، وفي الاصطلاح هي النظر بالبصيرة من الجانبين بالنسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"(3). بحسب هذا التعريف تكون المناظرة مباحثة عقلية تتم بجانبين في مهاد خلافي، ومتوخاها إظهار الصواب.

وغير بعيد من هذا التعريف، يقرن إسماعيل الكلنبوي المناظرة بشروط البحث

(1) محمد حسن عبد الله: "المنهج وأدب الحوار..."، مذكور، ص 35.

(2) حاجي خليفة: كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،، 1419هـ – 1999م، الجزء الرابع، ص 457.

(3) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العدد الثالث، يونيو 1990، ص 17.

الصحيح، واللدد في المناقشة وإظهار الحق، يقول: "فاعلم أن البحث والمناظرة مدافعة الكلام ليظهر الحق"(1).

بالاستناد إلى هذه التعريفات الاصطلاحية التي أقرها الأقدمون للمناظرة، ونزوعا نحو تجديد هذا المجال الغني في التراث العربي الإسلامي، اقترح باحثون معاصرون تحديدات للمناظرة تفيد من المنطق الحواري الحديث، ومن تطور البلاغة المعاصرة. وهكذا أثبت الدكتور طه عبد الرحمان أن "كل خطاب استدلالي يقوم على المقابلة والمفاعلة الموجهة يسمى مناظرة"(2). وواضح حرص طه عبد الرحمان على الصفة الحجاجية للمناظرة وبنائها المتطلب لطرفين.

أما الدكتور حسين الصديق فبعد وقوفه على مقاربة نصوص مناظرات القرون الأربعة الأولى للهجرة، وبعد رصده لأهم السمات المشتركة بينها، يستخلص ما سماه بـ"المفهوم العملي"(3) للمناظرة، وهو عنده كما يلي: "إن مصطلح مناظرة كان يستخدم في تلك القرون للدلالة على نص صغير أو كبير، يعرض حوارا بين شخصين، وأحيانا أكثر. كل من الاثنين يخالف الآخر في الموضوع المطروح للمناقشة، ويتبنى فرضية تخالف فرضية الخصم، ويحاول دعمها بالحجج والبراهين وإدحاض فرضية الآخر وأدلته"(4). ومن هذا التعريف العملي، خلص الدكتور حسين الصديق إلى أن المناظرة شكل من أشكال الخطاب الاحتجاجي، وهي فضلا عن ذلك نوع أدبي "تتخذ مكانها بين أنواع أدبية أخرى في كتب الأدب العامة"(5).

من التعريفات التي سبق جردها، نخلص إلى أن المناظرة ممارسة حوارية قائمة على التفاعل بين متخاطبين، يشتركان في صنع المعرفة عبر مسار حجاجي.

---

(1) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مجلة (المناظرة)، السنة الثالثة، العدد الخامس، يونيو 1992، ص 120.

(2) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 81.

(3) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، الطبعة الأولى 2000، ص 63.

(4) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 63.

(5) نفسه، ص 64.

المبحث الثاني:
مركزية المناظرة في الثقافة العربية الإسلامية

ليست المناظرة مجرد خطاب حجاجي معزول، أو مجرد نوع أدبي خاص ضمن الثقافة العربية الإسلامية، بل هي سمة مميزة ومخترقة لكافة ضروب هذه الثقافة. وعليه، فإذا كانت الأصول التي تحدد المجال التداولي لأي حضارة هي حسب الدكتور طه عبد الرحمان "العقيدة واللغة والمعرفة"(1)، فإن هذه الأصول انطبعت في التراث العربي الإسلامي بخاصية المناظرة. فالعقيدة الإسلامية انبنت على أسس جدالية، ناظرت من خلالها أهل الكتاب من يهود ونصارى، وناظرت المشركين. كما شكلت دعوة حوارية تعاونية تستدل وتطالب بالبينة، وتقيم أثقل الوزن للبلاغ المبين في إنشاء الاعتقاد. ومن ثم حثت على التشاور ونبذت الإكراه ونادت بالكلمة السواء.

أما في اللغة، فإن استعمالات الكلام العربي أميل لصيغة الخطاب منها إلى صيغ التكلم أو الغيبة. ومن ثم، انتهى الدكتور طه عبد الرحمان إلى أن "صيغة الكلام التي تتميز بها اللغة العربية هي صيغة الخطاب"(2). وهيمنة هذه الصيغة في اللغة العربية، تجعل منها إحدى اللغات الخطابية. من ثم كفايتها الحوارية ومناسبتها للتناظر "إذ لا مناظرة بغير صيغة الخطاب"(3).

وفيما يخص المعرفة، فإن الاشتغال الفكري في التراث العربي الإسلامي، ارتبط في منشئته بحقلي الفقه والكلام، وكلاهما انبنى على الاختلاف والمواجهة الاستدلالية. إذ كانت التيارات فيهما متدافعة الآراء، محتدمة الأطاريح، حتى نشأت المذاهب والفرق. ولذلك يقر الجابري بأن تنصيب العقل في الإسلام قد تساوق

(1) طه عبد الرحمان: تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 1994، ص 254-255.

(2) طه عبد الرحمان: فقه الفلسفة (2) القول الفلسفي (كتاب المفهوم والتأثيل)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت 1999، ص 23.

(3) نفسه، ص 24.

مع تنامي المناقشات الدينية والإيديولوجية، واحتداد الردود على النزعات والملل الوافدة[1]. فضلا على أن علم الكلام، وهو الوجه المعرفي الأشرق في التراث العربي الإسلامي، والفلسفة الأصيلة فيه، لا يقوم إلا بشرط المناظرة. فهو بوصفه فعالية حوارية اضطلع بـ"الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية..."[2]. وقد كانت الصفة الحوارية لهذا العلم داعيا إلى حمله على معنى "المكالمة" و"المناظرة"[3].

إن ارتباط الثقافة العربية الإسلامية بطابع المناظرة، جعل عموم إنتاج هذه الثقافة مدعوما بمنهجها. ومن ثم شاعت خطابات: "التهافت" و"الردود" و"النقائض" و"المحاسن" و"الأضداد"، و"المعارضة..." وتناسلت المذاهب الفكرية والفقهية والمدارس الأدبية والنحوية على خلفية التعارض والاختلاف، وحفل التراث بأخبار عن مجالس المحاورات والمناظرات التي تواجه فيها فقهاء أو علماء كلام أو أدباء مثل مناظرات الأشعري والجبائي في علم الكلام عن الجبر والاختيار وعن صفات الله، ومناظرات الباقلاني مع المعتزلة.. أو مناظرة الهمذاني مع الخوارزمي في الأدب، ومناظرة الكسائي وسيبويه في النحو... حتى بدا وكأن الجريان المعرفي في الثقافة العربية الإسلامية كانت تحركه أجواء هذه المناظرات والمناقشات. لذلك اعتبر الدكتور طه عبد الرحمان أن "المناظرة لم تكن فقط في يد المسلمين العرب أداة للاشتغال بالمنازعة المقصودة لذاتها، وإنما كانت وسيلة من وسائل تنمية المعرفة الصحيحة وممارسة العقل السليم"[4].

إن الوضع الامتيازي الذي حظيت به المناظرة في التراث العربي الإسلامي، جعلها تحكم شعبا فيه، تبدو لأول وهلة بعيدة عن السياق الحجاجي مثل المقامات. فهذا الجنس السردي الكلف بالبديع والصنعة، لم يسلم من تأثيرها، بل إن الحكايات فيه مشربة بالعديد من عناصرها. لذلك لم يفت الباحث عبد الفتاح كيليطو الانتباه إلى صفة المناظرة في مقامات الحريري، يقول: "لاحظ

(1) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - البيضاء، الطبعة الرابعة، أيلول 1991، ص 220-249.

(2) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون...، مذكور، ص 63.

(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 66.

(4) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 21.

باحثـون جامعيـون وجـود المناظرة في بعض مقامات الحريري، لكنهم لم يلاحظوا أن مجموع كتاب الحريري مشبع في الواقع بالمناظرة"[1].

لم تقتصر سطوة المناظرة على أرجاء التراث، بل إنها لا زالت تحكم مظاهر الثقافـة العربيـة الإسـلامية المعاصـرة، وذلك ما تترجمه طبيعة السـجالات الفكرية والمعارك الأدبية الشـديدة بين أطر ومؤسسـات هذه الثقافة. فلقد انخرط الخطاب النهضوي العربي منذ القرن التاسـع عشـر الميلادي في لجة التعارض بين مشـاريع متضاربـة، ومـن ثـم اشـتهر مفكـرو الإصلاح وأدبـاء النهضة بخوضهـم في مناظرة مخالفيهـم، ذلـك مـا تثبته مسـارات الشـيخ محمـد عبده وفرح أنطون وطه حسـين وعبـاس محمـود العقـاد ومصطفى صادق الرافعي... لذلك سـيخلص الدكتور عبد اللـه العـروي، وإن مـن موقـع المنتقـد، إلـى أن منطق المناظرة "لا زال سـاريا في أوصال الفكر العربي الإسلامي المعاصر"[2].

---

(1) عبد الفتاح كيليطو: المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى، 1993، ص 200.

(2) عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت 2001، الصفحات: 9-105-106-107.

المبحث الثالث:
في مميزات المناظرة العربية الإسلامية

إن السياق الذي نشأت فيه المناظرة داخل التراث العربي الإسلامي، والخواص التي طبعتها جعلتها مغايرة لبعض الأنماط الحوارية التي تبلورت في حقل الثقافة الغربية.

لقد اختار أفلاطون لنسقه الفلسفي أسلوب الحوار وأجرى أفكاره في صيغة نقاش توليدي بطله سقراط. وقد تعددت هذه الحوارات، تبعا للقضايا الفلسفية التي قاربها أفلاطون وجادل من أجلها. وكما انطوت محاورات أفلاطون على أهمية فكرية فلسفية، انطوت على قيمة أدبية، بحيث انطوت في ثناياها على الخيال والقص والتصوير. وعلى الرغم من هذه الأهمية المزدوجة، فإن محاورات أفلاطون تظل بعيدة عن فعالية الإنتاج المعرفي التي تميز المناظرة في التراث العربي الإسلامي. ذلك أن محاورات أفلاطون تقوم، حسب رولان بارت، على نوع من "البلاغة العشقية"[1]، إذ تنبني على الجدل بين معلم ومريده. والعلاقة بينهما ليست ندية أو تنافسية تفاعلية كما في المناظرة، بل علاقة حب. ولذلك فالعشق يعوض عناصر المواجهة والحجج و"التكوثر المعرفي"، كما أن الإقناع يعوضه التنازل والتسليم من طرف المريد. يقول رولان بارت موضحا ذلك "تفترض بلاغة أفلاطون متحاورين اثنين يتنازل أحدهما: هذا هو شرط الحركة، ولذا فإن كل أدوات الإيجاب والتسليم والتنازل التي نصادفها في محاورات أفلاطون (...) كثيرا ما تثير سخريتنا (إن لم يكن ضجرنا) بسذاجتها وسطحيتها الظاهرتين"[2].

تبعا لذلك، فإن المحاورات الأفلاطونية تتم في أجواء الانفعال وليس التفاعل، وتحصيل الحاصل وليس التصاعد في إنتاج المعرفة.

وإذا كانت المناظرة تتوخى الصواب، وهو حق نسبي يظل محاطا بالاختلاف

(1) رولان بارت: البلاغة القديمة...، مذكور، ص 42.

(2) نفسه، ص 44.

ورهينا بإقناع تفاعلي، فإن أفلاطون جعل محاوراته، وفي سياق مواجهته للسوفسطائيين، "طريقا إلى الحقيقة المطلقة"[1]. ومعلوم أن المطلق يقع خارج مجال الاجتماع والتواصل البشريين.

وإذا كانت المناظرة تفسح لتواجه متكافئ، يرجح مع تطور المناقشة، في هذا الاتجاه أو ذاك، فإن محاورات أفلاطون تتسم بهيمنة المعلم وتبعية المريد، لدرجة أن هذا الأخير تنمحي فعاليته ليقتصر دوره على المصاحبة والتمهيد بالسؤال للنتائج التي يبتغيها أو يقصدها المعلم. وبذلك جعل أفلاطون المجيب "(الفيلسوف) يستبد بالحوار مادام يستطيع أن يحسم في الاختلافات التي قد تقوم بينه وبين المخاطب، هذا الذي يضطلع بدور السائل أو المعبر عن رد فعل معين لا غير"[2]. إن أفلاطون وهو يعطي للحوار بعدا أحاديا، قد أقدم على اقتراف إعدام ثان في حق أستاذه سقراط كما أقر ذلك فرنسيس جاك[3] Francis Jacques.

إن المناظرة في التراث العربي الإسلامي لا تختلف فقط عن محاورات أفلاطون ولكنها تنماز كذلك عن المناظرات التي سادت في العالم الإغريقي/ الروماني الموحد، من القرن الثاني حتى القرن الرابع الميلاديين. لقد كانت هذه المناظرات حسب تعبير رولان بارت "نزاعية"[4]، أقرب إلى المبارزة الرياضية، أو عبارة عن برنامج تكويني يشرف عليه أستاذ يملك حل المشكلات ويتوخى تخريج "أبطال في رياضة القول"[5]. ويبدو أن مطلب البحث عن الحقيقة في هذه المناظرات ثانوي، قياسا إلى الرغبة في إحراز الفوز وإنجاح المباراة. ولقد استمر هذا التصور والتطبيق للمناظرة في الثقافة الأوروبية حتى القرون الأخيرة. وحسب بارت فإن المناظرة بهذه الصيغة تجسد "مدلولا عصابيا"[6]. ذلك أن المتناظرين،

---

(1) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، تعريب وتقريب محمد الشيخ وياسر الطائري، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، شباط، (فبراير 1996) ص 68.

(2) محمد الشيخ وياسر الطائري: مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مذكور، ص 68.

(3) نفسه.

(4) رولان بارت: البلاغة القديمة...، مذكور، ص 62.

(5) نفسه.

(6) نفسه، ص 80.

وفق هذا التصور المرضي "جلادان يحاول كل منهما إقصاء الآخر"[1]. وشتان بين مناظرة تنشد التعاون والتكامل للاقتراب من الحقيقة، ومناظرة تتوخى التصفية. لا يعني هذا أن كل مناظرات التراث العربي الإسلامي قد سلمت من العنف والإكراه، وابتغت فقط نصرة الحق. فإرادة التخلص من غيلان الدمشقي هي التي حدت بهشام بن عبد الملك الخليفة الأموي، إلى عقد مناظرة بين الأوزاعي وغيلان، استغلب فيها هذا الأخير ليأمر هشام بقطع يده ورجله[2].

على الرغم من هذه النماذج النادرة، فإن المناظرة التي سادت في التراث العربي الإسلامي، هي تلك التي تقر الاختلاف وتقوم على التفاعل بين المتناظرين لخدمة ما يعتقد أنه الصواب. ومن ثم، فهي فعالية منتجة ومطورة للمعرفة، لذلك دعا المفكر المغربي طه عبد الرحمان إلى إحياء منهج المناظرة، لما يتيحه من اجتهاد ثنائي لا أحادي، من شأنه "توسيع العقل وتعميق مداركه (...) إن الحوار هو بمنزلة نظر من جانبين اثنين"[3]. فبسبيل المناظرة إذن يغتني البحث ويصبح العقل "معاقلة"[4]، والنظر "مناظرة والفكر مفاكرة"[5].

بهذه الخصائص لا تصبح المناظرة مجرد "حرفة كلامية"[6]، همها فقط الهدم والبناء والتنافي كما انتهى إلى ذلك الدكتور محمد عابد الجابري. ثم إن منطقها ليس منطق "البداهة الجاهزة"[7]، الذي "يتوجه بالأساس لصاحب السؤال ويحاول إسكاته"[8]، كما انتهى إلى ذلك الأستاذ عبد الله العروي.

على خلاف ذلك، تتأسس حقائق المناظرة في سياق الاختلاف وعلى أرضية الجدال وليس البداهة، وهي لا "تستعمل لإرهاب الخصم"[9]، بل قوامها الاعتراف بالآخر، وإقرار حق الغير في المشاركة والتعاون لإظهار ما يعتقد أنه الصواب.

(1) نفسه.
(2) ابن عبد ربه: العقد الفريد، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى، 1419هـ - 1998م، الجزء الثاني، ص 199-200.
(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 20-21.
(4) نفسه، ص 155.
(5) طه عبد الرحمان فقه الفلسفة (2) القول الفلسفي، "كتاب المفهوم والتأثيل"، مذكور، ص 24.
(6) محمد عابد الجابري: نقد العقل العربي (1) تكوين العقل العربي، مذكور، ص 340.
(7) عبد الله العروي: مفهوم العقل، مذكور، ص 9-10.
(8) نفسه، ص 106.
(9) نفسه، ص 105.

المبحث الرابع:
في تطور موضوعات المناظرة في التراث العربي الإسلامي

ارتبطت المناظرة في التراث العربي الإسلامي بفترة صدر الإسلام، بحيث تشكلت بوصفها خطابا حجاجيا استهدف الذود عن العقيدة ومواجهة خصومها، وقد كانت الطبيعة الجدالية للقرآن الكريم موجهة في هذا الصدد. لذلك ناظر الرسول ﷺ عتبة بن ربيعة الذي فوضه سادة قريش من المشركين لثني النبي عن دعوته، كما ناظر الرسول ﷺ وفد نصارى نجران الذين جادلوه في أمر عيسى بن مريم عليه السلام[1].

بعد وفاة الرسول، وما استتبع ذلك من صراع حول الخلافة وانشعاب السبل بين المسلمين حتى انتظموا في فرق متنازعة، لعبت الخطابة والمناظرة دورا بارزا في التدافع بين هذه الفرق. لذلك ستتخذ المناظرة خلال هذه الفترة وطوال العصر الأموي، طابعا دينيا وسياسيا. وهكذا سيناظر، أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب الأنصار في سقيفة بني ساعدة، حيث احتدم الخلاف حول من يتولى أمر المسلمين بعد وفاة الرسول ﷺ [2]. كما سيناظر أبو بكر الصحابة في إرسال جيش أسامة والذي كان الرسول قد عقد لواءه لهذا القائد[3]، وسيناظرهم في قتال المرتدين[4]. كما أن عليا بن أبي طالب سيناظر الخوارج بعد معركة صفين حول مسألة التحكيم[5]. ثم إن عبد الله بن عباس سيناظرهم حول الموضوع ذاته بأمر

(1) السكوني: عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية 1976، الصفحات 125-126-127.

(2) نفسه، ص 157-158.

(3) نفسه، ص 159-160.

(4) نفسه، ص 160.

(5) نفسه، ص 180.

من علي[1]. وتناظر أبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص في المشكل بين علي ومعاوية[2]...

ومع بداية أفول الدولة الأموية وبسبب النشاط المتزايد للمتكلمين وانخراطهم في تطارح القضايا العقائدية الخلافية، ونظرا لكثرة الملل والنحل، نزعت المناظرات بشكل مهيمن نحو الموضوعات الكلامية. وهكذا ناظر واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد عن المنافق والمنزلة بين المنزلتين[3]. وناظر أبو حنيفة الدهرية[4]، وناظر بشر المريسي عبد العزيز المكي في مجلس المأمون حول خلق القرآن[5]. وناظر العتابي ابن فروة النصراني حول طبيعة المسيح[6]. وناظر ثمامة بن الأشرس حول الجبر والاختيار[7].. وناظر ابن الرواندي عن حدوث العالم وقدمه[8]...

لا غرابة أن يسود موضوع الكلام في مناظرات هذه الفترة، فلقد هيمن المعتزلة وهم أصحاب جدل ورؤوس خطابة لا سيما خلال حكمي المأمون والمعتصم. بل إن الفضل الكبير في تطوير المناظرة يعود إلى المتكلمين وكثرة خوضهم فيها. لذلك يقول طه عبد الرحمان: "لم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج [منهج المناظرة] مثلما أخذ به علم الكلام، هذا العلم الذي قام على تواجه العقائد سواء بين أصحاب الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل المختلفة"[9].

غير أن سيادة الموضوع الكلامي في المناظرة لم يحل دون انفتاحها على قضايا ثقافية وفلسفية وعلمية وأدبية خلال العصر العباسي، وحتى تفكك الدولة الإسلامية في القرن الرابع الهجري وما تبعه. وفي هذا الصدد يقول حسين الصديق

(1) المبرد: الكامل في اللغة ولأدب، مؤسسة المعارف، بيروت 1423هـ - 2002م، الجزء الثاني، ص 91.

(2) السكوني: عيون المناظرات، ص 189.

(3) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى أو غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998، المجلد الأول، ص 165-169.

(4) السكوني: عيون المناظرات، ص 214.

(5) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، الصفحات 208-209-210-211.

(6) نفسه، ص 213.

(7) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى...، مذكور، الجزء الأول، ص 186.

(8) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، الصفحات 234-235-236.

(9) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 70.

"على الرغم من أن العدد الأكبر من المناظرات تنتمي في موضوعاتها إلى علم الكلام، فإن المناظرة عموما ليست وقفا على هذا العلم فهي (...) اهتمت بموضوعات ثقافية أخرى أفرزتها الحضارة خلال نموها"[1].

وهكذا جرت مناظرات ارتبطت بعلم النحو، منها مناظرة الكسائي مع سيبويه حول المسألة الزنبورية[2]، وارتبطت بالفلسفة مثل مناظرة أبي سليمان المنطقي مع أبي العباس البخاري عن العلاقة بين الشريعة والفلسفة اليونانية[3]. ومناظرة الحريري مع المقدسي حول الموضوع ذاته[4]. كما ارتبطت بعض المناظرات بمجالات علمية أخرى، مثل مناظرة أبي حيان التوحيدي مع ابن عبيد عن الحساب والكتابة[5]. ودخل الأدب كذلك نطاق المناظرة لا سيما مع توزع الكتاب إلى أصحاب بيان وأصحاب صنعة، وتوزع الشعراء إلى ملتزمين بعمود الشعر ومحدثين حادوا عنه. وقد اشتهرت في الأدب مناظرة الهمذاني مع الخوارزمي[6]. وفي الغرب الإسلامي اشتهرت في الأدب مناظرة مالك بن المرحل مع ابن أبي الربيع النحوي[7]. ولم يبق المتصوفة بعيدين عن المناظرة، بل دخلوا غمارها بحيث ناظر جماعة من الصوفية الصالحين أمير الأتراك حول الجبر والاختيار[8]...

(1) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 103.

(2) ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء أهل الزمان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، الطبعة الأولى 1948، الجزء الثالث، ص 134. وقد ركز كل من تمام حسان في كتابه: الأصول، دراسة إبستمولوجية لأصول الفكر العربي (النحو، فقه اللغة، البلاغة) دار الثقافة، البيضاء، الطبعة الأولى 1981، ص 41، وأحمد أمين، في كتابه: ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة 1974، الجزء الثاني، ص 294-296، على أهمية هذه المناظرة في سياق الخلاف النحوي بين البصريين والكوفيين.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين واحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت صيدا (د.ت) الجزء الثاني، الصفحات 6-7-8-9-10-11.

(4) نفسه، الصفحات 11-12-13-14-15-16-17.

(5) نفسه، الجزء الأول من الصفحة 96 إلى الصفحة 104.

(6) زكي مبارك: النثر الفني في القرن الرابع، مصر الجديدة 1934، الجزء الأول، ص 159-160، والجزء الثاني، ص 321.

(7) عبد الله كنون: النبوغ الغربي في الأدب العربي، طنجة، الطبعة الثالثة، ربيع الثاني 1380هـ - أكتوبر 1960، الجزء الثاني، من الصفحة 373 الى الصفحة 389.

(8) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 217.

من خلال هذا الجرد لأبرز المناظرات التي حفل بها التراث العربي الإسلامي، يتضح أن الدين الإسلامي قد فعل بشكل حاسم في تكوينها وتبلورها. ذلك أن عقيدة جديدة تتوخى الانغراس في الأذهان وامتلاك الأفئدة لا بد أن تحيط نفسها بوسائل الإقناع اللازمة للدعوة والمحاورة والرد والنقض... وإرساء الاعتقاد.

وفضلا عن هذا العامل الديني، والذي سيزداد تحكما في المناظرة مع نشوء علم الكلام وتطوره، أدت الصراعات السياسية المشتعلة داخل الكيان الإسلامي إلى ازدياد الحاجة للمناظرات وإلى انتشارها الواسع. فالفتنة حول الخلافة دفعت كل فريق للتنقيب عما يعضد به موقفه، وألزمته التماس الحجج التي تبني شرعيته. لقد كانت "الدولة الإسلامية تبحث عن مستقرها ومركز ثقلها في ظرف غامض، لا يمكن فيه القطع بما سيؤول إليه الأمر. وكان احتمال الشيء ونقيضه واردا، مما مكن للقول في ذلك الظرف وقوى سلطة الحجة"[1]، لا سيما والفتنة بين أطراف الأمة وبين أقرباء الرسول ﷺ صاحب الدعوة ومؤسس الدولة. لذلك لم يكن من الهين حشد الناس وتحريضهم بالقول على القتال، قتال أهلهم في الكثير من الأحيان، إلا بامتلاك خاص لوسائل "الاحتجاج واقتدار في تصريف اللغة يفلق الصخر ويثير حمية المستمع"[2].

ومع تنامي الصراع الفكري والجدلي بدءا من القرن الثاني للهجرة، ونتيجة للتطور العقلي، وسعت المناظرة، فضلا عن الكلام، مجالات أخرى معرفية وأدبية.

هكذا يتضح من مراحل تطور هذا الخطاب الحجاجي أن "موضوعات المناظرة (...) كانت دينية في البداية، ثم أصبحت تتناول موضوعات كلامية، لتشمل الموضوعات الثقافية والأدبية والفلسفية بالإضافة إلى اللاهوتية"[3].

---

(1) حمادي صمود: "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، مذكور، ص 28.

(2) نفسه.

(3) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 146.

المبحث الخامس:

مصنفات المناظرة

في التراث العربي الإسلامي

وفق خلاصات الجهد المضني الذي بذله حسين الصديق لجرد المصادر التراثية التي تضمنت المناظرة، وبالعودة إلى نصوص المناظرات التي حفل بها التراث العربي الإسلامي، يتبين أن هذا الجنس الحجاجي قد تركز في المصادر الآتية:

- عيون المناظرات لأبي علي عمر السكوني (ت 717هـ).
- الإمتاع والمؤانسة لأبي حيان التوحيدي (ت 414هـ).
- وفيات الأعيان لابن خلكان (ت 681هـ).
- الفهرست لابن النديم (ت 380هـ).
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (ت 463هـ).
- مروج الذهب ومعادن الجوهر للمسعودي (ت 346هـ).
- الأغاني للأصفهاني (ت 456هـ).
- أخلاق الوزيرين للتوحيدي.
- أمالي المرتضى للشريف المرتضى (436هـ).
- تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر (ت 571هـ).
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك للقاضي عياض (ت 544هـ).
- الكامل في اللغة والأدب للمبرد (ت 286هـ).
- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة للقاضي التنوخي (ت 384هـ).
- الفرج بعد الشدة للقاضي التنوخي.

- التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة للقاضي الباقلاني (ت 403هـ).
- أعلام النبوة لأبي بكر الرازي (ت 313هـ).
- النص الجلي للشيخ مفيد النعمان (ت 413هـ).
- الفصل في الملل والنحل لابن حزم (ت 456هـ).
- الأوراق للصولي (ت 325هـ).
- البصائر والذخائر للتوحيدي.

ويتضح من خلال هذه المدونة الخاصة بالمناظرة أنها تتكون من:

- مصنفات علم الكلام.
- مصنفات التراجم (تراجم الأعلام أساسا).
- مصنفات المختارات الأدبية.
- مصنفات في التاريخ عامة.
- مصنف واحد مختص.

وهذه المصنفات إما تشير إلى مناظرات دون إيرادها، أو تقتصر على تحديد موضوعها أو تحديد تاريخها فقط، أو تشير إلى أسماء متناظرين أو تورد نصوص مناظرات.

ويبدو أن المصنف الوحيد الذي أفرد اختصاصا للمناظرة، وأورد أكبر عدد من نصوصها في التراث العربي الإسلامي هو عيون المناظر ت لأبي علي عمر السكوني المتوفى سنة 717هـ/ 1317 ميلادية، هذا الكتاب الذي يمكن اعتباره المجمع الأول للمناظرات، حققه التونسي سعد غراب ووضع له مقدمة وفهارس، وأرفقه بدراسة موجزة لمضامينه. وقد قدم هذا العمل في إطار أطروحة دكتوراه مرحلة ثالثة، نوقشت بباريس في يونيو 1970. وتكونت لجنة المناقشة من الأستاذ شارل بلا Charles Pellat رئيسا، والأستاذ روجي أرنالدز Roger Arnaldez مقررا، والأستاذ محمد أركون عضوا. وصاحب **عيون المناظرات** مؤلف من الغرب الإسلامي، قرنت المصادر القديمة اسمه بالتونسي تارة، وبالمغربي، والإشبيلي تارة أخرى[1].

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، Introduction de saâd Ghrab, p. 26.

والمؤكد تاريخيا أنه نزيل تونس ومقيم بحضرتها، حين اضطرت أسرته للهجرة من الأندلس مع اشتعال حروب الاسترداد المسيحية، وبعد تداعيات هزيمة الموحدين في معركة العقاب عام 1212م/ 609هـ.

إن عيون المناظرات يحتوي على مائة وستين مناظرة، تبدأ بمناظرتين هما الأطول في هذا المصنف، الأولى بين الملائكة وإبليس[1]، والثانية للنبي نوح عليه السلام مع قومه[2]. بعد ذلك، يورد السكوني مناظرات الأنبياء والرسل الآخرين إبراهيم الخليل وهود وصالح ويوسف وموسى وسليمان وعيسى ومحمدا وهي ثماني عشرة مناظرة. وتنطوي هذه المناظرات على سبل الاحتجاج التي توسلها المرسلون في مواجهتهم لأقوامهم وتبليغ رسالاتهم.

وبعد استعراض مناظرات الأنبياء والرسل يورد السكوني المناظرات التي جرت بعد وفاة الرسول ﷺ، وخاصة تلك التي خاضها الخلفاء الراشدون أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب، دفاعا عن سمتهم واختياراتهم في السياسة والدين. وقد امتدت هذه المناظرات من المناظرة التاسعة والثلاثين إلى المناظرة السابعة والخمسين.

أما المناظرات الأخرى التي عرضها السكوني في ثنايا مؤلفه، فقد ارتبطت بمختلف الجدالات الكلامية التي ميزت القرون الخمسة الأولى للإسلام. وقد انتبه السكوني في المقدمة القصيرة التي صدر بها كتابه، إلى العلاقة الوطيدة التي تربط المناظرة بعلم الكلام، علم التوحيد كما عبر عنه، بحيث يقر بأنه وجد "معظم قواعد هذا العلم الشريف قد تضمنتها عيون المناظرات"[3]. وبهذا الانتباه يؤكد السكوني، مرة أخرى أن علم الكلام شكل في التراث العربي الإسلامي الحاضن الأنسب لأدب المناظرة.

لقد كانت غاية السكوني من تأليف هذا الكتاب دينية، شأنه في ذلك شأن القدماء في تراثنا، إذ يقول "فقصدت إلى تعريفه [علم الكلام] بطريق ترغب في سمعه الآذان، ويسهل مدركه على الأذهان [ويحمل على تحصيله من به] أراد

(1) نفسه، من الصفحة 15 إلى الصفحة 22.
(2) نفسه، من الصفحة 23 إلى الصفحة 67.
(3) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 14.

معرفة حقائق قواعد الإيمان"[1].

غير أن المحقق التونسي سعد غراب يربط هذه الإفاضة في إيراد المناظرات عند السكوني، بوعي هذا الأخير بالاندحار السياسي والحضاري للمسلمين. فقد طرد الأندلسيون، واكتسح المسيحيون بشكل متسارع أراضيهم، ولم تبق إلا المناظرة و"الكلام سلاحا أخيرا يمكن الاستعانة به"[2]. وكأن السكوني اقتنع بأن "للمسلمين مصلحة في الاحتفاظ بهذه الشعلة [شعلة الكلام والمناظرة]... التي تدفعهم دوما لبذل جهد مضاعف عوض الانهزام"[3].

---

(1) نفسه، ص 14.

(2) نفسه، Introduction de saâd Ghrab, p. 109.

(3) نفسه، Introduction de saâd Ghrab, p. 110.

الفصل الثاني

عوامل نشوء
وتطور المناظرة

المبحث الأول:

المناظرة والمصدر الخطابي

منذ الإشارات الأولى لأرسطو في كتابه فن الشعر، ومرورا بإسهامات النقد الطبيعي وجهود الشكلانيين الروس، ووصولا إلى الشعرية الحديثة، رسخ الاعتقاد بأن الأنواع المعرفية والأجناس الأدبية لا تلزم وضعا ثابتا، فهي تتحول وتتوالد، مما يقودها إما إلى تعقيد متزايد في بنيتها أو إلى انبثاق أنواع أخرى عنها. وفق منطق التحول هذا، يمكن اعتبار المناظرة استمرارا للخطابة عند العرب وتطورا عنها.

لقد ازدهرت الخطابة في العصر الأموي بفعل التناقضات المستعرة بين الفرق السياسية، ونتيجة تنازع شرعيات متباينة حول الحق في الخلافة، وكانت غاية السلطان تدفع كل طرف إلى الاستعانة بالنص الديني وتأويله، انتصارا لمذهبه ودحضا للمناوئين، فكانت الخطابة تجسيدا للاختلاف وتنوع الآراء في السياسة والدين. مما جعل "هذه الفترة من أهم الفترات الخصيبة في تاريخ الثقافة الإسلامية في وضع القول في مواجهة إمكاناته، واكتشاف ما للغة من قدرة على قول الشيء ونقيضه وإمكانية أن يقوم الرأي والرأي المضاد"[1].

من صلب هذه الخطابة التي كانت تعوض أحيانا كثيرة حد السيف، بفعل تحول العديد من الفرق السياسية عن العمل الميداني/ الحركي إلى المجال الفكري والكلامي، ونتيجة للانفتاح الثقافي الواسع الذي رفد العقل العربي بآفاق معرفية جديدة، انبثقت المناظرات، وهي حسب الدكتور شوقي ضيف "فرع مهم من فروع الخطابة"[2].

لقد كان لبيئة الفقهاء والمتكلمين ومجادلاتهم أثر قوي في إكساب الخطابة طابعا عقليا وحجاجيا، حولها إلى مناظرات ساوقت النشاط المعرفي الجاري آنذاك. ولذلك اعتبر الدكتور محمد العمري، أن تطور الخطابة الدينية قاد إلى

(1) حمادي صمود: "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، مذكور، ص 28.

(2) شوقي ضيف: الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف، مصر، الطبعة الخامسة، (د.ت) ص 65.

تشكل ثلاثة أصناف صدرت عنها، وهي تختلف حسب المتلقي وحسب الرسالة الموجهة إليه، يقول: "فهو [أي المتلقي] إما أن يكون خالي الذهن يتقبل المعرفة الملقاة إليه، وهذه الحالة اقتضت خطابة تعليمية، وإما أن يكون متناسيا لما تعلم غافلا عما ينتظره فيتطلب حاله الحث على العمل والتخويف من العقاب، وتلك هي الخطابة الوعظية، وإما أن يكون عالما مخالفا وجاحدا لوجهة نظر الخطيب، وفي هذه الحالة لا بد من المحاجة والبرهنة، وتلك هي الخطابة الحجاجية أو المناظرات"(1).

بحسب هذا التخريج، فإن المناظرة خطابة حجاجية، تسائل جحود المخاطب، الذي يفترض فيه أن يكون ملما بالموضوع عالما به، ولكنه منكر لموقف مناظره بخصوصه. وهكذا فإذا كانت الخطابة بشكل مطلق تستهدف الجموع والعوام، فإن المناظرة خطابة الخاصة، وهو الأمر الذي تفسره المجالس المغلقة التي شكلت فضاء المناظرة، بحيث يكون الحضور مقصورا على العلماء والمتخصصين والأدباء... ومن ثم، فالمناظرة خطابة فكرية ومذهبية جسدت الحركة المعرفية التي سرت بشكل دينامي في المجتمع العربي الإسلامي، حين عوضت المجادلات العقلية وقوة الحجة في البيئة العباسية حدة اللسن الخطابي لدى ولاة وقواد الأمويين، مثل (الحجاج بن يوسف الثقفي، وزياد بن أبيه...).

إن ما يثبت الارتباط القوي بين المناظرة والخطابة أن رؤوس المناظرة وعلم الكلام، بحسب ما يروي الجاحظ في **البيان والتبيين** كانوا جهابذة خطابة. فواصل بن عطاء رأس المعتزلة قادته خطابته البليغة وتمكنه من نواصي القول، إلى إحكام فن المناظرة والتفوق فيها، يقول شوقي ضيف بهذا الصدد: "والحق أن واصل بن عطاء يعد رمزا لكل ما أصاب عقل الوعاظ وأصحاب المقالات في هذا العصر من دقة لا في مناظراته ومحاوراته فحسب بل أيضا في آرائه"(2). وفي مجلس الحسن البصري شحذت المجادلات الكلامية الألسنة والعقول، لتجعل من الخطابة مناظرة

(1) محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، دار الثقافة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986، ص 36.

(2) شوقي ضيف: العصر الإسلامي، دار المعارف، مصر، الطبعة السادسة، 1963، ص 442.

قوامها الجدل والمحاجة، فكانت الحصيلة أن "الخطابة العربية تطورت تطورا واسعا بتأثير عقول هؤلاء المتكلمين، إذ دعمت فيها الأدلة ودقت المعاني، واستتمت شعبا كثيرة من خفياتها ودفائنها"[1].

إن الوعاء الجامع بين الخطابة والمناظرة هو الخاصية التداولية التي تجعلهما مرتبطتين بمقامات فكرية واجتماعية.. كما يشتركان في الخاصية الجدلية التي تجعلهما يتوخيان الإقناع، إلا أن المناظرة عكست تطورا لاحقا لفن الخطابة. إنها خطابة مشبعة بالمحاجة الفكرية والمذهبية، لذلك سيكون من المناسب اعتبارها خطابة الرقي العقلي ومجتمع المدنية والعمران.

(1) نفسه، ص 443.

المبحث الثاني:

المناظرة والمصدر القرآني

يعتبر القرآن النص المؤسس في الثقافة العربية الإسلامية، فمنه انطلقت ومن خلاله تبلورت جهودها وإسهاماتها، وهكذا فإن التحول الجذري الذي أحدثه القرآن في مجالات الحياة والوعي والقيم لدى العرب، جعلهم ينسجون على منواله كل نتاجاتهم، حتى أصبحت حضارتهم في مناحيها المتعددة مدفوعة وموجهة بمفعول الوحي[1]. إن هذا الحدث الأكبر في تاريخ العرب، سيغدو "القطب الذي تدور حوله مختلف المجهودات الفكرية والعقائدية للمسلمين، ومنطلق تلك المجهودات وغاياتها في نفس الوقت"[2].

لا غرو أن تخضع المناظرة بوصفها منهجا وشعبة معرفية تراثية لعوامل هذا السياق، فلقد استمدت من القرآن مقوماتها وبناءها. ذلك أن القرآن الكريم في إقراره لتصورات وقواعد الإسلام قد انتحى سمتا جداليا، سواء في حواره مع المشركين أو مع الملحدين أو مع المنكرين للمعاد أو المنكرين للنبوة أو مع أهل الكتاب. وقد شغل هذا السمت مساحة واسعة في القرآن توخيا للإقناع، وتركيزا للتغيير الشامل الذي أقره الإسلام، وردا على التحديات العديدة التي واجهته. وقد وردت الإشارة في القرآن لكلمة "الجدل" في سبعة وعشرين موضعا، كما استعمل القرآن الكريم لفظ "الحوار" في ثلاثة مواضع وهي:

- ﴿... فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالاً وَأَعَزُّ نَفَرًا﴾ [الكهف، الآية 34].

---

(1) انظر عباس ارحيلة: الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين إلى حدود القرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة أطروحات ورسائل رقم 40، مذكور، الصفحات 38-39-40.

(2) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، مشروع قراءة، مذكور، ص 34.

- ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلاً﴾ [الكهف، الآية 37].
- ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة، الآية 1].

وقد كانت الغاية من التبئير على هاتين القيمتين "أن تدخل الفكرة وعي الإنسان بعمق، وتقتحم أفكاره بقوة. ولهذا طرح الإسلام، في القرآن الكريم، جدال الإنسان وحواره الذاتي مع نفسه إلى جانب جداله مع مجتمعه، ومع الفئات التي كانت تمثل القوة المعارضة آنذاك"[1]. بل إن الحوار سبق خلق الإنسان بحسب ما يرويه القرآن، فالربوبية لم تمنع من إشراك الملائكة والإفساح لجدالهم حول شأن الاستخلاف في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة، الآية 30]. في البدء إذن كان الحوار. ولا يفتأ القرآن على امتداد آيات عديدة يصرح أو يوحي بضرورة الحوار سبيلا في العقيدة والحياة. وقد انتبه الدكتور طه عبد الرحمان إلى أن مادة "القول" قد وردت في القرآن الكريم خلال أكثر من ألف وسبعمائة موقع[2]، بصيغ مختلفة منها 'قال' و'قالت' و'قالوا' و'قالا' و'قلت' و'قلتم' و'أقول' و'تقول' و'تقولون' و'قل' و'قولا'... وهو ما يشكل شاهدا جليا على مبلغ الحوارية في النص القرآني.

وفي المنتهى سيكون الحوار، إذ وفق التصور القرآني، يتاح للمرء يوم الحساب أن يجادل دفاعا عن نفسه تبريرا لخطاياه أو تبييضا لسجله. لا يحرم المرء من أن يجادل ﴿يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ﴾ [سورة النحل، الآية 111].

ويجد الحوار والجدال أسسهما في القرآن الكريم، من اعتبار الإسلام العقل الوسيلة القوية لتمييز الوقائع والقضايا والأفعال. والتمييز طريقة استدلالية حوارية

(1) محمد حسين فضل الله، الحوار في القرآن، ص 17.
(2) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 21 (هامش).

لا تقوم إلا على الحجة. أكثر من ذلك، فالعقيدة كما يريدها الإسلام، لا يجب أن تنجم عن التقليد، ولكن يحصلها الإنسان بسبيل اقتناعي تجادل فيه بدائل عديدة وتحاور طرق مختلفة تمهيدا للاختيار، ومن ثم، فلا إيمان بدون حجة، ولا مسؤولية إلا بعد إقامة الحجة[1].

وفي استقصائه لخصائص الحوار كما ألح عليه الإسلام في المتن القرآني، خلص محمد حسين فضل الله إلى أن المناخ الطبيعي لهذا الحوار تحكمه شروط خمسة هي:[2]

1. شخصية المحاور الذي يدير عملية الحوار.
2. شخصية الطرف الآخر للحوار.
3. خلق الأجواء الهادئة للتفكير المستقل.
4. المعرفة لموضوع الحوار.
5. أسلوب الحوار.

فشخصية المحاور يجب أن تتوفر على الثقة بالنفس، وعلى الحرية في خوض العملية الحوارية، وعلى القابلية لتحملها وتحمل نتائجها. أما شخصية الطرف الآخر في الحوار، فيجب أن تبتعد عن الجحود والانغلاق والمزايدة مقتنعة بأن الحوار طريق الحق. في حين أن الأجواء الهادئة التي تضمن الحوار المنتج لا تتأتى إلا بالابتعاد عن مناخ الانفعال وحالة العداء المسبقة. فالتفاهم يتحقق بالانفتاح بين المتحاورين، وإنتاجية الحوار ترتفع بقدر اتساع المجال المريح والحر في المناقشة.

وقد ألح القرآن على المعرفة بموضوع الحوار، لأن الاقتناع وليد الوعي، والمساهمة في الوصول إلى الحق لا تتم بالجهل، لذلك يقول تعالى: ﴿هَاأَنْتُمْ هَـؤُلاَءِ حَاجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [سورة آل عمران، الآية 66]، ويقول كذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ... إِنْ فِي صُدُورِهِمْ إِلاَّ كِبْرٌ مَا هُمْ بِبَالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة غافر، ص 56]. وفي السياق نفسه، يقول تعالى:

(1) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن...، مذكور، ص 31.

(2) نفسه، ص 36.

﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة يونس، الآية 39].

وواضح أن منهج الحوار الذي يدعو إليه القرآن ينتقد أولئك الذين "يدخلون معركة الحوار دون سلاح، لأنهم لا يملكون علما أو حجة أو إحاطة بالموضوع الذي يرفضونه، مما يجعل من جدالهم ورفضهم قضية مزاج، وعقدة نفسية تتحكم بهم فتدفعهم إلى اللف والدوران تارة، وإلى التكذيب بلا مبرر، تارة أخرى. الأمر الذي لا يؤدي إلى أية نتيجة لحساب المعرفة أو لمصلحة الحق"[1].

أما بخصوص أسلوب الحوار، فإن القرآن نبذ في توجيهاته كل أساليب العنف، داعيا إلى سبيل سلمي مرن قائم على مراعاة المحاور واحترام جانبه، دون ترهيب أو تبخيس. وقد عبر القرآن عن هذا السبيل في الحوار بالتي هي أحسن. وهو ما صرحت به هذه الآيات:

- ﴿... ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [سورة فصلت، الآية 33].
- ويقول: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾ [سورة النحل، الآية 125].
- وكذلك: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت، الآية 46].

إن اهتمام القرآن بالحوار والجدل وتفصيله للعديد من عناصرهما وشروطهما، جعله مصدرا رئيسيا منشئا للمناظرة ومحددا لقواعدها.

(1) محمد حسين فضل الله: الحوار في القرآن، مذكور، ص 51.

المبحث الثالث:

المناظرة وعلم الكلام

إذا كان علم الكلام بتعبير ابن خلدون هو العلم الذي "يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات"[1]، فإن الفرق الكلامية اضطلعت بالدفاع عن العقائد، عبر منازلة الطوائف الإسلامية الأخرى التي تخالفها تصوراتها في "الجبر والاختيار وفي صفات الله وفي التجسيم وفي الثواب والعقاب"[2]. كما عملت على منازلة أصحاب الديانات الأخرى درءا لشبهاتهم وتفنيدا لإسقاطاتهم. ولتحقيق هذه المقاصد، لزمت علماء الكلام عارضة قوية في الاحتجاج، ولزمهم كذلك تحكم نوعي في تصاريف القول. لذلك كان اهتمامهم الخاص بالمناظرة بوصفها مهارة تجمع الحجة إلى القول، وحرصهم على تطويرها وإحكامها تطبيقا بل والتنظير لها في مصنفاتهم الجدلية.

إذن، لقطع وإفحام المخالفين، عمد المتكلمون إلى النظر والمحاورة. فالنظر ارتبط لديهم بالبحث في الأدلة وحشد الحجج وبناء المقدمات وتوجيه النتائج، موظفين في ذلك طرقا عقلية في العرض والاعتراض وتقرير الحقائق التي يذبون عنها. أمر تطلب منهم ثقافة واسعة ومختلفة الضروب، تجاورت فيها معرفة الأديان بمعرفة الفلسفة وعلوم اللغة والأدب...

أما المحاورة فجسدها نهجهم الجدالي القائم على التصرف في الأقاويل، والملكة الخطابية القادرة على الرد والإقناع. وفي ذلك يقول الجاحظ: "إن كبار المتكلمين ورؤساء النظارين كانوا فوق أكثر الخطباء، وأبلغ من كثير من البلغاء، وهم تخيروا تلك الألفاظ لتلك المعاني، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء"[3].

(1) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون، مذكور، ص 363.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مذكور، الجزء الأول، ص 357.

(3) الجاحظ: البيان والتبيين، مذكور، الجزء الأول، ص 139.

إن المقتضيات التفاعلية والتداولية التي تطلبها علم الكلام، وآليات النظر والحوار فيه، قد حدت بالمتكلمين إلى إنشاء أسس آداب البحث والمناظرة. لذلك يقترح الدكتور طه عبد الرحمان لعلم الكلام تسمية أخرى هي "علم المناظرة العقدي"[(1)] وعيا منه بانبناء هذا العلم على هذه الفعالية. كما أن أحمد أمين يورد في إحدى تعريفات علم الكلام أن "مبناه كلام صرف في المناظرات على العقائد"[(2)]، مما يجعل الاقتران بالمناظرة هوية محددة لعلم الكلام.

ولعل ما يفسر أكثر هذه العلاقة الوثيقة بين علم الكلام والمناظرة، أن كما غزيرا من المناظرات في التراث العربي الإسلامي قد دار حول الموضوعات الكلامية، كما أن أشهر المناظرين هم من المتكلمين. وفضلا عن ذلك، فإن المتكلمين عنوا أيما عناية بالتأليف في مجال الجدل وبناء الأقوال الإقناعية. لا غرو في ذلك، فقد كان "يطلب من المنتمين إليه (علم الكلام) أن تكون لهم قدرة على المخاصمة والمقارعة والظهور على الخصوم بالحجة لبيان فساد رأيهم وتهافت معتقدهم"[(3)].

لقد تبلور علم الكلام إذن في سياق خلافي، ومن ثم اعتمد السجال والرد، واقتضى الجدل القائم على النظر والتفكير وقوة الخطاب، مما جعله أرضية حاضنة ومطورة لمنهج المناظرة. حتى لقد اختص علم الكلام به وانماز من خلاله عن أصناف معرفية أخرى، يقول أبو حيان التوحيدي: "قلت لأبي سليمان (يقصد المنطقي) ما الفرق بين طريقة المتكلمين والفلاسفة؟ فقال: ما هو ظاهر لكل تمييز وعقل وفهم، طريقتهم (يعني المتكلمين) مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ وموازنة الشيء بالشيء... والاعتماد على الجدل"[(4)].

---

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 70.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مذكور، الجزء الثالث، ص 9.

(3) حمادي صمود: "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، مذكور، ص 24.

(4) أبو حيان التوحيدي: المقابسات، تحقيق وتعليق حسين السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة تونس، جويليه 1991، ص 115.

المبحث الرابع:
المناظرة والمثاقفة

مع توسع الفتوحات الإسلامية، انضوت تحت راية الدين الجديد جملة من الأقوام والأجناس، فيها الهنود والأرمن والفرس والسريان والأقباط وغيرهم... وقد حملت هذه الأقوام معها متخيلاتها وثقافاتها المختلفة فضلا عن تقاليدها الدينية (النصرانية واليهودية والمجوسية وديانات شرقية أخرى...) وأعرافها الاجتماعية. وقد ساهم هذا التعدد في إخصاب التلاقح بين هذه المشارب، وهيأ لشروط التفاعل والتنافس. وحسب الدكتور محمد نور الدين أفاية، فإن دينامية التثاقف هذه "أفرزت معطيات جديدة، تميزت بعض تجلياتها بالتوتر والمواجهة، وتقدمت مظاهر أخرى لتعمق التداخل والتمازج والتبادل بين الجماعات والثقافات واللغات"(1).

إن التوتر الفكري الذي عوض الصراع السياسي والاجتماعي قد وجد تعبيره في الجدل والمناظرة. بحيث شكلت هذه الأخيرة آلية للحكم على الآخر وتجسيدا للوعي به والمقايسة إزاءه. ولأن المتكلمين كانوا بتعبير أحمد أمين "أكبر عامل من عوامل المزج بين الثقافات المختلفة"(2)، فقد توسلوا المناظرة سبيلا لمجادلة الآخر ومناقشته.

وفي سياق هذا المجرى الحواري، الذي ينهض على الحجة والإفحام بديلا عن الإكراه والعنف، دارت أيام المأمون مناظرات حضرها زعماء جميع الطوائف الدينية. كما قدم زعيم "المانوية" يزدانبخت إلى حاضرة الخلافة بغداد، وعقد مناظرة مع المتكلمين المسلمين وألزم الحجة فيها. غير أن المأمون لم يكرهه على الإسلام. ثم إن أبا بكر الباقلاني ناظر في عاصمة الروم البيزنطيين علماء

(1) نور الدين أفاية: "الآخر في التصور العربي الإسلامي، في المناظرة وآلية الحكم"، مجلة (الصورة)، السنة الثانية، العدد الثاني، خريف 1999، ص 17.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مذكور، الجزء الأول، ص 380.

النصرانية[1].

وحسب الدكتور شوقي أبو خليل، فقد عقد في المجتمع العربي الإسلامي، مع مطلع القرن الثالث الهجري "حوار أديان، من غير مجاملات أو مداهنات"[2]، وقد ضم هذا الحوار الجاثليق كبير النصارى، ورأس الجالوت زعيم اليهود، والهربذ الأكبر ممثل الزرادشتية وعمران الصابي قطب الصابئة والفيلسوف قسطاس الرومي، وجمع من المتكلمين المسلمين، وقبل ذلك ناظر أبو هذيل العلاف اليهود والمجوس[3]، كما ناظر النظام الدهرية وهم نحلة غير مسلمة، وفي ذلك يقول شوقي ضيف متحدثا عنه "وهو يعد أكبر من جادلوا الدهرية والمانوية"[4].

وقد أشار أبو حيان التوحيدي في كتابه **المقابسات** إلى الحوارات التي كانت تتم في مجلس أبي سليمان المنطقي، أو في الوراقين وهو سوق أمام البصرة في بغداد، كان يتقابل فيه متناظرون من مختلف المذاهب والديانات (نصارى وصابئة ويهود).

لم تكن المناظرة إذن فقط تعبيرا عن مناقشات داخلية أو انشغالات إسلامية/ إسلامية، بل عبرت عن الانفتاح على الآخر، والمقايسة إزاءه. لقد كانت دفاعا عن الذات أمام الآخر، ولكن في الآن نفسه، تواصلا معه ومقابسة منه. إنها شكلت اختبارا فكريا وقوليا لحدود السيادة الحضارية لأمة ناهضة...

إن الاختلاف مع الآخر قد حرك الجدل والمناقشة ومنحهما بعدا فكريا خصبا، وفي ذلك يقول الدكتور نور الدين أفاية: "إن المجهودات الفكرية التي بذلت في عمليات الدفاع المختلفة أعطت للهوية الإسلامية إزاء الآخر أبعادا فكرية واضحة. صحيح أن موضوعات هذه المجادلات لها طابع كلامي ولاهوتي، ويحكمها منطق ديني عقائدي يؤطرها براديغم قدسي ورمزي محدد، ولكن آداب المناظرة التي أنتجتها هذه الردود، مع ذلك سمحت بتنويعات فكرية أعطت للنظرة الإسلامية

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 246.

(2) شوقي أبو خليل: الحوار دائما وحوار مع مستشرق، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر دمشق 1415هـ - 1994م، ص 60.

(3) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى...، مذكور، المجلد الأول، ص 178 وما بعدها.

(4) شوقي ضيف: العصر العباسي الأول، دار المعارف مصر، الطبعة السادسة 1976، ص 459.

للآخر مضمونا فكريا"[1].

كان طبيعيا أن يقود الاختلاف إلى الحوار، لا غرابة في ذلك لأن "الحوار لا يوجد إلا حيث يوجد الاختلاف"[2]. ومن ثم صح اعتبار المناظرة التجسيد الحي لخطاب الانفتاح في الثقافة العربية الإسلامية، والدليل على أولوية الحوار فيها.

(1) نور الدين أفاية: "الآخر في التصور العربي الإسلامي..."، مذكور، ص 20.

(2) طه عبد الرحمان: "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام"، مذكور، ص 20.

المبحث الخامس:

المجالس العلمية ورعاية المناظرة

إن المناظرات المتعددة التي شاعت في التراث العربي الإسلامي لم تكن لتتطور وتكتمل معالمها دون "معاهد" علمية وثقافية حاضنة، تتيح تداولها وتشجع عليها وتجعل سوقها نافقة. وقد شكلت المجالس الفضاء الرئيسي الذي كانت تجري به المناظرات، بأطوارها المثيرة وتنافساتها الحادة.

وإذا كان عرب الجاهلية قد عرفوا في "سوق عكاظ مجلسا مفتوحا"[1] يرتاده المتأدبون والشعراء والمفاخرون... فإن المجالس التي أصبحت تعتمد في ظل الدولة الإسلامية غدت أكثر تنظيما، بحيث ناسبت التقدم الثقافي وحالة المدنية والعمران في المجتمع العربي الإسلامي، وجارت الحركة العلمية الناهضة. ولم تكن هذه المجالس والمسامرات خاصة فقط بالعبث واللهو والغناء، بل أصبحت مخصصة في جانبها الكبير "لإنشاد الشعر أو المناظرات العلمية أو الأحاديث الدينية أو الدنيوية"[2].

ونظرا للقيمة العلمية والسياسية لهذه المجالس فقد كان دخولها صعبا، بحيث يشترط فيمن سيغشاها الكفاءة المعرفية والقدرة العلمية، فضلا عن التوفر على خصال اللياقة والكياسة. ولعل شرط الإلمام المعرفي هو ما عبر عنه المهلب بن أبي صفرة حين سئل: ما خير المجالس؟ فقال: "ما بعد فيه مدى الطرف وكثرت فيه فائدة الجليس"[3].

وإذا كان المجلس حسب تعبير الدكتور علي أومليل هو "مجمع الخاصة"[4]،

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، Introduction de saâd Ghrab, p. 102.

(2) جمال سرحان: المسامرة والمنادمة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى 1981، ص 5.

(3) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 93.

(4) علي أومليل: "المجالس والثقافة العربية، مجلس أبي سليمان السجستاني"، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العدد 3، ذو الحجة 1410هـ يونيو 1990، ص 7.

فإن هذه الخاصة من العلماء والأدباء والمتكلمين والفلاسفة كانت تؤم إما المجالس الرسمية التي تتحلق حول أمراء أو وزراء أو قواد السلطة، أو مجالس غير رسمية تتحلق حول عالم من العلماء.

وقد اشتهر في المجالس الرسمية، مجلس الخليفة العباسي المأمون. وقد أفاض يحيى بن أكثم في وصف هذا المجلس، يقول: "كان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء. فإذا حضر الفقهاء ومن يناظرهم من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة، وقيل لهم: انزعوا أخفافكم ثم أحضرت الموائد وقيل لهم: أصيبوا من الطعام والشراب وجددوا الوضوء، ومن خفه ضيق فلينزعه. ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها. فإذا فرغوا أتوا بالمجامر فبخروا وطيبوا، ثم خرجوا فاستدناهم حتى يدنوا منه، ويناظرهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها عن مناظرة المتجبرين، فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس. ثم تنصب الموائد ثانية فيطعمون وينصرفون"(1).

وواضح أن المأمون قد أحاط مجلسه العلمي بطقوس خاصة تتوخى الإعداد البدني والنفسي لخلطائه من العلماء تنشيطا لقواهم الفكرية وحفزا لهم على المناظرة المنتجة. ويشير أحمد أمين إلى أن المأمون لما استقر ببغداد عاصمة ملكه أمر أن يدخل عليه أهل العلم حتى يختار منهم الأنسب لمجالسته ومحادثته(2). لذلك كان مجلسه يعج بأعلام الأدب والفلسفة والفقه والكلام... بل ووجدت الملل الأخرى من غير المسلمين سبيلها إلى مجلسه. ونظرا لقناعته الاعتزالية، فقد استهدف المأمون من مجلسه أن يصبح "مجتمعا علميا له النظر في مسائل الخلاف، وله القول الفصل فيها. وبعبارة أخرى، أراد أن يجعل مجلسه محكمة يتنازع فيها الخصوم وكل يدلي بحجته"(3). وغير خاف أن المأمون خلال هذه الفترة، كان مستشعرا لجسامة المسؤولية الحضارية التي تضطلع بها الأمة العربية الإسلامية، ففتح في مجالسه أبواب الحوار وشجع على حرية المناظرة في مختلف

(1) المسعودي: مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى بها الدكتور يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1422هـ - 2002م، الجزء الثالث، ص 312.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مذكور، الجزء الثاني، ص 57.

(3) نفسه، ص 58.

ضروب المعرفة.

وفضلا عن مجلس المأمون، اشتهر ضمن المجالس الرسمية كذلك مجلس عضد الدولة البويهي[1]، والذي سيسطع فيه نجم أبي بكر الباقلاني[2]، إمام أهل السنة في زمانه والمنافح الأكبر عن مذهبهم. وإذا كان المأمون قد اختار أن يعقد مجالسه يوم الثلاثاء، فإن عضد الدولة البويهي اختار لها يوم الجمعة. وقد خصص هذا السلطان مجلسه للمناظرة، وجمع فيه أهل العلم، يتولون بالمناقشة والتداول ما يعرض أمامهم من مسائل.. وفي ذلك يحكي أبو عبد الله الأذري، فيما نقله السكوني في عيون المناظرات أن عضد الدولة "كان محبا في العلوم راغبا في مناظرة العلماء في مجلسه فصنع لذلك إيوانا فيه جميع الفرق وأصحاب النحل والملل"[3].

وحسب الباقلاني، فإن مجلس هذا الملك كان له وقت معلوم في اليوم. وهو مجلس مهابة لا يحضره العلماء فقط، وإنما رجال الدولة من حجاب وقضاة ووزراء، كما يوضب على نظام خاص يوافق مقامات الحاضرين ومجرى المباحثة والتناظر. وفي ذلك يقول: "فلما دخلت حضرة الملك استقبلني رئيس الصوفية وما رأيت بشيراز مثله، وهم خلق كثير صوفية، فدعا لي وافترقنا، فلما كان الغد لبست ثيابي ودخلت على الملك. وكان يعقد بين الظهر والعصر للعلماء ويرفع الحجاب والبوابين، ويدخل كل صاحب طيلسان، والملك على سرير، والناس قعود على يساره وفوق الكل قاضي القضاة بشر بن الحسين"[4]. وقد كان كل من المأمون وعضد الدولة يتدخلان في المناظرات ويوجهانها ويحرصان على أن تؤول نحو فوائد تطور المعرفة وتدفع بمسارها. يقول عضد الدولة مخاطبا شيخ معتزلة بغداد الأحدب وأبا بكر الباقلاني: "وما جمعتكم إلا للفائدة، لا للمعاندة وما لا يليق بالعلماء"[5].

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 236-237.
(2) نفسه.
(3) نفسه، ص 236-237.
(4) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 238.
(5) نفسه، ص 240.

أما في المجالس غير الرسمية، فقد اشتهر مجلس أبي سليمان السجستاني، وهو المجلس الذي كان يتردد عليه أبو حيان التوحيدي، مع أصحابه للمناظرة والبحث والمقابسة، وحسب الدكتور علي أومليل، فإن هذا المجلس "مجلس مستقل لا يجمع أصحابه إغراء المال لأن السجستاني كان فقيرا، وهو مع ذلك مجلس ينافس بفضل نوعية المترددين عليه مجالس الأمراء"[1].

ووفق المادة الفكرية والإخبارية المتوزعة في الإمتاع والمؤانسة، فإن هذا المجلس اتسم بحيويته، واحتضن لحظات قوية من تاريخ المناظرة. وقد كان رواد هذا المجلس من المشتغلين بالفلسفة، وفيهم تراجمة كانوا ينقلون عن السريانية الطب والفلسفة اليونانية، فضلا عن مسيحيين... ولعل طبيعة المجلس دالة على الحرارة التي كانت تسري فيه، وعلى جو الحوار الجريء الذي كان يسوده.

إن المجالس سواء منها السلطانية أو تلك التي التأمت حول علماء، قد تعهدت بشكل خاص المناظرة بحيث شجعت عليها وأغرت العلماء بها. وفي هؤلاء العلماء من كان يبحث عن موقع في حاشية السلطان، وفيهم من كان يخامره طموح الارتقاء الاجتماعي، وفيهم من كان ينشد مكانا بين النخبة وأصحاب النفوذ المعرفي. وقد ربحت المناظرة من ذلك تطورا كبيرا، ونفوذا على الشعب المعرفية الأخرى. لذلك يقول أحمد أمين: "على كل حال كانت هذه المجالس والمناظرات سببا كبيرا من أسباب الرقي العلمي، فقد حفزت العلماء للبحث والنظر، وحملتهم على الجد في تصفية المسائل حتى يظهروا في هذه المجالس مظهر الخبير الثقة الدقيق النظر، وحتى لا يفشلوا، فيكون في هذا الفشل القضاء عليهم، كان العلماء يطيلون النظر ويعدون العدة الطويلة لمثل هذا الموقف"[2].

(1) علي أومليل: "المجالس والثقافة العربية..."، مذكور، ص 8.

(2) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مذكور، الجزء الثاني، ص 59.

الفصل الثالث

قواعد المناظرة

المبحث الأول:

بنية المناظرة وتنظيمها

تشكل رسالة شرح آداب البحث لعصام الدين أبو الخير مصلح الدين مصطفى بن خليل المعروف بطاش كبرى زاده، النص المرجعي الأهم في التراث العربي الإسلامي، الذي يحدد بنية المناظرة وأطرافها وآدابها. وبفضل التأخر الزمني لصاحب هذه الرسالة (توفي سنة 968هـ)، فقد استطاع الإلمام بعناصرها المكونة وجمع أشتات خصائصها. فحملت رسالته أدق تعريف لها، وهو التعريف الذي ميزها نهائيا عن علم الكلام، وجعلها "فنا متكاملا مستقلا عن غيره"[(1)].

يبدأ طاش كبرى زاده بتحديد المناظرة معتبرا أنها "النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب"[(2)]. فالنظر فحص للمعقولات ومداولة حولها، والبصيرة نفاذ وكشف للأشياء والأفكار، وهي "للقلب بمنزلة البصر للعين"[(3)]. وهذا النظر يضطلع به طرفان، هما حسب المؤلف:

أ - "المعلل" وهو "المدعي" أو "المجيب" ويقوم بأدوار الادعاء والإجابة.

ب -"السائل" أو "المعترض" أو "المانع" ويقوم بأدوار الاعتراض والمنع.

و"النسبة" تعين حكما ما، وإثبات علاقة، و"الشيئين" كما يحدد، هما "الموضوع والمحمول".

والمناظرة تهدف لإظهار الصواب، أي الوصول إلى الحق وتحصيل الفائدة. فليس الغرض منها مجرد "حفظ أي وضع كان وهدم أي وضع كان"[(4)].

وحسب طاش كبرى زاده، فإن لطرفي المناظرة وظائف يضطلعان بها، فالسائل أو المانع قد يعترض على دعوى المعلل من جهات ثلاث:

(1) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 62.

(2) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العدد الثالث، ذو الحجة 1410 - يونيو 1990، ص 17.

(3) نفسه.

(4) نفسه.

أ - جهة اللفظ، حين تكون الدعوى غريبة الألفاظ أو ملتبسة المعاني مجملة، فيكون على المعلل التفسير والتفصيل.

ب -جهة المصدر، وله تعلق بتقاليد الرواية في التراث العربي الإسلامي، بحيث قد "يعترض المانع على صحة نقل الدعوى"[1] فيلزم المعلل بالكشف عن مصدره أو الإشهاد على صحة نقوله.

ج - جهة المضمون، بحيث قد يعترض المانع على مضمون ما يدعيه المعلل وما ينقله. وحسب الدكتور طه عبد الرحمان، فإن هذه الجهة الأخيرة "هي التي تشكل المجموعة الاعتراضية المنطقية الحقيقية"[2].

والاعتراض على مضمون الدعوى يجعل المانع في أوضاع ثلاثة:

أ - المناقضة

ب -النقض

ج - المعارضة

في المناقضة يعترض "المانع" على الدعوى غير المرتكزة إلى دليل، أو يعترض على إحدى مقدمات الدليل، علما بأن الدليل، كما يعرفه إسماعيل الكلنبوي، استنادا إلى علماء الأصول هو "ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه أو في أحواله إلى مطلوب خبري توصلا يقينيا أو ظنيا"[3].

ويتخذ المنع في المناظرة صيغتين:

أ - المنع المجرد من الشاهد، بحيث يعترض المانع على الدعوى دون تبرير لاعتراضه، كقوله مثلا "لا أسلم لك بهذا"[4].

ب -المنع المقرون بالسند، والسند حسب الكلنبوي "ما يذكره المانع لغرض تقوية منعه"[5]، بحيث يبني اعتراضه على شاهد يتوسله في منع الدعوى. فيكون المنع مرتكزا لا مطلقا. وحسب الدكتور طه عبد الرحمان فإن السند في المنع

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 79.

(2) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 79.

(3) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مجلة (المناظرة)، السنة الثالثة، العدد الخامس، ذو الحجة 1410 - يونيو 1992، ص 120.

(4) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، مذكور، ص 18.

(5) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مذكور، ص 122.

لا يستقيم إلا: "إذا كان هو نقيض الدعوى المعترض عليها، أو كان قضية مساوية لنقيضها أو قضية يلزم عنها نقيض الدعوى"[1].

إن الوضع الذي يجب أن يشغله المعلل/ المدعي حينما يلجأ السائل إلى المنع، هو السعي إلى دفع المنع، الأمر الذي يضعه في إحدى المناصب[2] التالية:

- توضيح القصد من دعواه.
- إقامة الدليل على الدعوى نفسها، أو على دعوى أخرى تساويها أو تستلزمها. وحسب الكلنبوي، يمكن بهذا الصدد، الانتقال من دليل إلى دليل آخر، لكن بشرط عدم العجز عن إتمام الدليل الأول، كما انتقل النبي إبراهيم عليه السلام، من غير عجز، عن دليل الإحياء والإماتة إلى دليل "الإتيان بالشمس من المشرق إلى المغرب"[3].
- إبطال السند لإعادة إثبات الدعوى.

في النقض، يلجأ المانع إلى إبطال الدليل الذي أقام عليه المعلل دعواه، ويكشف وجوه فساده. إما ببيان أن هذا الدليل لا يستلزم الدعوى الذي لزمت عنه، إذ "يتخلف اللازم عن الملزوم"[4]. أو ببيان أن هذا الدليل تلزم عنه دعوى أخرى غير تلك التي يثبت المدعي، بعبارة الكلنبوي "بيان جريانه (أي الدليل) في مادة أخرى لم تتصف بحكم مدعاك"[5].

واعتراض المانع يقتضي استعانته بالشواهد لئلا يخرج إلى المكابرة[6].

تلك أوضاع المانع في النقض، أما المدعي فيمكنه دفع النقض الموجه لدعواه "بتعيين مراده من الدعوى أو مراده من الدليل، كما يحق له أن يدفعه بإثبات دعواه بدليل آخر"[7].

أما في المعارضة فيقوم المانع بـ"مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للأول في

---

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 80.
(2) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مذكور، ص 123.
(3) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مذكور، ص 123.
(4) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، مذكور، ص 18.
(5) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مذكور، ص 123.
(6) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، ص 19.
(7) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 81.

ثبوت مقتضاه"[1]، أي أنه يعمد إلى إبطال الدعوى المقدمة من لدن المدعي، بإقامة الدليل على خلافها، أو على دعوى تساوي نقيضها أو تستلزمه. والمعارضة بهذه الصفة تسمى "معارضة في الحكم"[2]. ويشترط فيها حسب الكلنبوي "مساواة الدليلين قوة وضعفا حتى يتعارضا فيتساقطا، إذ لو كان أحدهما قويا والآخر ضعيفا، لم يتعارضا"[3]. أما إذا لم تتوجه المعارضة لكل الدليل، واقتصرت على إبطال إحدى مقدماته، فتسمى "معارضة في المقدمة"[4]. ومن ثم، فهي تمس علة الحكم.

إن المدعي حينما يقابل بالمعارضة، يجهد لدفعها، ولتحقيق ذلك، يكون عليه أن يمارس أدوار السائل، بحيث يمنع وينقض ويعارض، إذ "يصير كالمعترض في التزام وظائفه"[5].

يتضح إذن، أن المناظرة ممارسة حوارية، أساسها دعوى يقدمها المدعي، يبادر بها متوخيا تحقيق الإقناع بها، فيكون من وظيفة المعترض فحصها والتحري في أدلتها. وفي سياق هذا التداول يشتغل الاستدلال من الجانبين، لكي تتصحح الدعاوى أو تبطل أو تعوض، وترجح كفة أحد المتحاورين خدمة "للصواب" و"الفائدة". وعبر هذه المراوحة بين الإثبات والنفي، والعرض والاعتراض، تتبدل أوضاع وأدوار "المدعي" و"المانع" فتتداخل "مناصبهما". لا غرابة في ذلك، فالمناظرة تحكمها شروط المقام. وما دامت كذلك، فهي تستعصي على الصوغ الصوري، لأن الشرط التداولي فيها لا يمكن ثبته في قواعد محصورة أو مسكوكة، فهو منفلت على الدوام خاضع لظروف الحال. إن المناظرة خطاب طبيعي، ومن ثم فآلياته حجاجية بالأساس.

وفقا لهذه الخصائص ليست المناظرة جحودا لا ينتهي، أو مكابرة متواصلة، إنها محكومة ببلوغ غايات وتحصيل فوائد. والمرجع في ذلك أنها ليست حوارا عقيما، كما أن "لا قدرة للمعلل والسائل على إقامة وظائفها لا إلى نهاية لعدم

(1) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، مذكور، ص 19.
(2) نفسه.
(3) إسماعيل الكلنبوي: "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مذكور، ص 123.
(4) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث"، مذكور، ص 19.
(5) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد الكلام، ص 82.

وفاء طاقة البشـرية على ذلك"[1]. ومن ثم، فإن لكل مناظرة نهاية تؤول إليها، فقد تقـود إلـى "الإفحـام" أو إلـى "الإلـزام". يقول طاش كبـرى زاده موضحا ذلك "لا يخلو البحث عن أمرين. إما أن يعجز المعلل عن إقامة الدليل على مدعاه ويسكت عن المناظرة، وذلك السـكوت هو الإفحام في اصطلاحهم، أو يعجز السـائل عن التعـرض للمعلـل، وذلـك العجز هو الإلـزام على اصطلاحهـم"[2]. هكذا يتجاذب القبـول والرفـض سـياق هـذا الخطـاب الحجاجـي، والمواقف لا تبقـى جامدة بل تتحرك بالتدليل الذي يقود إلى رجحان أو انتصار موقف على آخر.

بالمتابعة إذن لبنية المناظرة، وبالوقوف عند خصائصها، يمكن تلخيص أصولها في أربعة شروط وهي:

أ - لا بد لها من جانبين (مدع ومانع تتبدل أدوارهما بتطور المناظرة).

ب -لا بد لها من دعوى (القضية موضوع الحوار والمحاجة).

ج - لا بد لها من مآل يكون بعجز أحد الجانبين (الإفحام أو الإلزام).

د - لكل من الجانبين آداب ووظائف[3].

(1) طاش كبرى زاده: شرح آداب البحث...، مذكور، ص 21.

(2) نفسه.

(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد الكلام، مذكور، ص 74.

المبحث الثاني:

آداب المناظرة

إن المناظرة ليست مواجهة حجاجية سائبة، بل تقيدها ضوابط تلزم طرفيها، وقد سماها القدماء آداب المناظرة، وهي قواعد يكمن دورها في تخليق مجرى المناظرة خدمة للفائدة وإظهارا للصواب.

وقد حدد طاش كبرى زاده آداب المناظرة في تسعة شروط وهي:

1- أن يتجنب المناظر الإيجاز، الذي قد يقصر عن أداء المراد، مما يجحف قوله ويجعله "مخلا بالفهم"[1].

2- أن يتجنب المناظر الإطناب الذي يمكنه أن يدفع إلى سأم محاوره أو "يؤدي إلى الملل"[2].

3- أن يتجنب المناظر استعمال الغريب من الألفاظ تفاديا لـ"عسر الفهم"[3]. وحتى لا يلغز على محاوره ويخل بالتواصل المطلوب.

4- أن يتجنب المناظر استعمال "اللفظ المجمل"[4]، حتى لا تلتبس مقاصده، ويصرف محاوره عن مراده.

5- أن يتجنب المناظر "الدخل في كلام الخصم قبل الفهم"[5]، لأن من شأن الوثب العجل على الكلام، والتسرع في الرد قبل الاستيعاب أن يجرا إلى الخبط والضلال.

6- أن يتجنب المناظر "التعرض [..] لما لا دخل له في المقصود"[6]، لأن من شأن ذلك تشتيت اتجاهات الكلام وإخطاء المرام، الأمر الذي يجر إلى

(1) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث..."، مذكور، ص 21.
(2) نفسه.
(3) نفسه.
(4) نفسه.
(5) نفسه.
(6) نفسه.

تضييع الفائدة والصواب.

7- أن يتجنب المناظر "الضحك ورفع الصوت"[1]، ويحترز من أي حركة قد تظهر "البطش" أو تدل على "السفاهة"، فاعتبار الآخر ضروري في توفير الجو الصحي للمناظرة.

8- أن يتجنب المناظر مواجهة "جليل القدر وبعيد المرتبة"، لأن كثرة التهيب قد تشغل عن هدف المناظرة وتربك أحد طرفيها[2].

9- أن يتجنب المناظر استصغار خصمه واحتقاره، لأن من شأن الاستهانة بالآخر أن تقود إلى عدم الحزم في مواجهته. الأمر الذي يؤدي "إلى غلبة [هذا] الخصم الضعيف وهو أشنع وجوه الإلزام"[3].

وهكذا يتبين أن آداب المناظرة، كما حددها طاش كبرى زاده، تقتضي توظيفا خاصا للغة، فالتواصل بين المتناظرين يجب أن يراعي الاعتدال بين الإيجاز والإطناب في استعمال هذه اللغة، وتجنبا للغريب والمجمل فيها. بعبارة واحدة، الوفاء بشرطي الفصاحة والبلاغة. ومعلوم أن كلتيهما "ترجعان إلى معنى واحد، وإن اختلف أصلاهما، لأن كل واحد منهما إنما هو الإبانة عن المعنى والإظهار له"[4].

و تقتضي آداب المناظرة كذلك حسن الإصاخة والاستماع وليس فقط إجادة الكلام، فضلا عن الارتباط بموضوع المناظرة وتركيز الجهد على مرامها. أما الآخر فيجب اعتباره واحترام اختلافه وعدم "الإساءة [إليه] بالقول أو بالفعل"[5]، لأن الوصول إلى الحق يقتضي التعاون والاشتراك، في إطار من الندية والمنافسة، أو ما سماه الدكتور طه عبد الرحمان "بالتقارب بين المتناظرين معرفة ومكانة"[6].

وفي نص ممتع للراغب الأصبهاني، يلخص على لسان متكلمين آداب

(1) نفسه.
(2) نفسه، ص 22.
(3) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث..."، مذكور، ص 22.
(4) أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1406هـ - 1986م، ص 7.
(5) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد الكلام، مذكور، ص 75.
(6) نفسه.

المناظـرة، فيقـول: "اجتمـع متكلمـان فقـال أحدهما: هل لك فـي المناظرة؟ فقال: علـى شـرائط: أن لا تغضـب، ولا تعجـب ولا تشـغب ولا تحكـم، ولا تقبـل على غيـري وأنـا أكلمـك، ولا تجعـل الدعـوى دليلا، ولا تجوز لنفسـك تأويل آية على مذهبـك إلا جـوزت لـي تأويـل مثلها على مذهبي. وعلـى أن تؤثر التصادق وتنقاد للتعارف. وعلى أن كلا منا يبني مناظرته على أن الحق ضالته والرشد غايته"[1].

(1) أحمد أمين: ضحى الإسلام، مذكور، الجزء الثالث، ص 95.

خاتمة الباب الثاني

تتحدد المناظرة إذن بخواصها التخاطبية والجدلية، ومن ثم فهي ممارسة حوارية حجاجية تهدف إلى تشكيل رأي أو معرفة مشتركين، وبذلك فهي تتطلب طرفين في وضع تفاعل.

وقد تطورت المناظرة في التراث العربي الإسلامي عن الخطابة، واستبطنت الكثير من آلياتها الإقناعية إلا أنها انطبعت أكثر بسمات المحاجة الفكرية والمذهبية.

ولأن القرآن الكريم انتحى في آياته سمتا حواريا وجداليا، وشكل دعوة سمحة ومفتوحة، فقد شجع المناظرة وحفز على ممارستها، لا سيما وأن مفعوله كان حاسما في تطور الحضارة العربية الإسلامية. وستتطور المناظرة بشكل واسع داخل الحضن الكلامي سواء في سياق الجدال الداخلي بين الفرق الإسلامية أو بين هذه الفرق والملل الوافدة. كما ستغتني المناظرة كذلك بفعل الانفتاح والتفاعل بين الأجناس والأقوام التي انضوت تحت راية الإسلام.

إن المناظرة في التراث العربي الإسلامي لم تكن مبارزة عقيمة أو تنازلا لا مشروطا في الحوار كما كان الشأن في بعض أجناس التناظر الأوروبية، بل شكلت نوعا من "المفاكرة" القائمة على التعاون واحترام الآخر ورأيه. وقد رعتها العديد من المجالس الرسمية والخاصة، والتي مثلت فضاءات لتنشيط التفاعل وإخصاب التلاقح المعرفي. ولم تكن المناظرة خلال هذه المجالس، مجرد منادمة أو حلقات سمر، بل اكتست صبغة البحث المعرفي المؤطر بقواعد تحدد أوضاع الأطراف المشاركة فيه، وطرقه وغاياته وآدابه.

بهذه الخصائص، شغلت المناظرة وضعا مركزيا داخل الثقافة العربية الإسلامية، وتطورت موضوعاتها بحسب المشاغل السياسية والفكرية والأدبية واللغوية. بل ووسمت بمنهجها الشعب المعرفية التراثية الأخرى.

وإذا كانت نصوص المناظرات قد انتشرت في جملة من المصنفات فيها

مؤلفات علم الكلام والتراجم والمختارات الأدبية وكتب التاريخ...، فإن المصنف الذي أفرد اختصاصا لهذا الفن هو **عيون المناظرات** لأبي علي عمر السكوني.

الباب الثالث

الآليات الإقناعية

أو الاشتغال الحجاجي في المناظرة

تمهيد

سينبري الكتاب، من خلال هذا الباب، للاشتغال التطبيقي على المناظرة. وقد اختار الباب بشكل رئيسي ثلاث مناظرات تفي بشرطي التنوع والتمثيل وهي:

- مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس حول النحو والمنطق، بوصفها نموذجا للمناظرة العلمية/ المعرفية.
- مناظرة عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء حول مرتكب الكبيرة، بوصفها نموذجا للمناظرة الكلامية/ العقائدية والمؤطرة بخلفيات إيديولوجية.
- مناظرة عبد الله بن عباس والخوارج، بوصفها نموذجا للمناظرة السياسية.

وقد استأنس الكتاب في اشتغاله، بمناظرات أخرى عديدة ومختلفة الموضوعات، سعيا وراء منح خلاصات هذا الباب طابعي الكفاية والتعميم.

ولاستخراج أهم الآليات الإقناعية (الحجاجية) التي تؤطر هذا الجنس، سيخصص **الفصل الأول** من هذا الباب للكشف عن البناء الحواري في المناظرة. وسيتكون هذا الفصل من مباحث أربعة، **المبحث الأول** سيتابع الخاصية المباشرة للحوار في المناظرة، أما **المبحث الثاني** فسيركز على أدوار الكلام في المناظرة. في حين أن **المبحث الثالث** سيرصد مظاهر توسيع الحوار في المناظرة وإغلاقه. وسيتولى أخيرا، **المبحث الرابع** متابعة أفعال اللغة في الحوار داخل المناظرة.

سيرتبط **الفصل الثاني** في هذا الباب برصد مظاهر الاشتغال الحجاجي للاستفهام في المناظرة، وذلك من خلال ثلاثة مباحث. سيتابع **المبحث الأول** مركزية السؤال في المناظرة وحجاجيته، في حين أن **المبحث الثاني** سيركز على أبعاد السؤال في افتتاح المناظرة. أما **المبحث الثالث** فسيرصد استعمال السؤال في طوري "المواجهة" و"المدافعة" من المناظرة، راصدا طبيعته ومقصدياته.

سيتمحور **الفصل الثالث** من هذا الباب حول الاستعمالات الإقناعية للنفي في المناظرة، وذلك من خلال أربعة مباحث. **المبحث الأول** سيكشف عن الخاصية النقضية للنفي في المناظرة. وسيتابع **المبحث الثاني** مقصدية الجحد في هذا النفي،

وسيرصد **المبحث الثالث** مقصدية التعويض التي يؤديها. أما **المبحث الرابع** فسيركز على الأدوار التشكيكية والتقويمية للنفي في المناظرة.

سيتولى **الفصل الرابع** في هذا الباب البحث في الاشتغال الحجاجي للشاهد في المناظرة. وسيتم ذلك من خلال ثلاثة مباحث، **الأول** سيعرض للأهمية الحجاجية للشاهد، وسيتوقف **المبحث الثاني** عند الشاهد القرآني، وسيركز **المبحث الثالث** على الشاهد الشعري.

الفصل الأول

البناء الحواري في المناظرة

المبحث الأول:
الخاصية المباشرة للحوار في المناظرة

تتحدد المناظرة بوصفها فعالية حوارية، أساسها التداول حول قضايا خلافية. ويتوزع القول في المناظرة ضمن بناء مثنوي، طرفاه مدع ومعترض، أو معتقد ومنتقد. والحوار في المناظرة يتخذ صيغة المواجهة الاقتناعية المباشرة، إذ تتدخل فيه ذاتان متقابلتان ضمن مشهد تخاطبي فعلي.

وإذا كان الحوار هو: "أهم أشكال التفاعل اللفظي، وهو المجال الطبيعي الذي يقع فيه الحجاج بامتياز"[1] فإن الحوار في المناظرات داخل التراث العربي الإسلامي قد اتسم بطابعه المباشر، وقد هيمن هذا الطابع حتى أن المناظرات التي اتخذ فيها الحوار شكلا غير مباشر كانت قليلة، أو هي بفعل مبررات معينة، متحولة عن الحوار المباشر الذي يبقى الأصل المميز لها. يقول حسين الصديق: "ويمكننا أن نفترض أن هذا الحوار كان في الأساس مباشرا، ولأسباب معينة قام الراوي بتحويله إلى حوار غير مباشر. هذه الأسباب تتعلق في رأينا من جهة بالبناء الحكائي للنص، ومن جهة أخرى بالحالة النفسية للراوي، وبوظيفة كتابه حيث يروي النص"[2].

إن ما يثبت الطابع المباشر لحوار المناظرة، هو اعتمادها المكثف على السؤال والجواب، وهما مؤشران على حالية النقاش وحضور الذوات المتفاعلة. فاختراق الآخر يتم عبر مباشرة الاتصال الحي معه بالسؤال، وانشباك الآخر يتم عبر أجوبة وتعقيبات وردود يتوجه بها مباشرة، وفي الحين، إلى المبادر في الحوار. هكذا ورد في بداية مناظرة أبي سعيد السيرافي مع متى بن يونس "... ثم واجه متى فقال: حدثني عن المنطق ما تعني به؟ [...] قال متى: أعني به أنه آلة من آلات

(1) أبو بكر العزاوي: "الحجاج والشعر نحو تحليل حجاجي لنص شعري"، مذكور، ص 110.
(2) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 246.

الكلام..."[1].

وورد في بداية مناظرة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، "فقال واصل لعمرو: لم قلت إن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟، فقال عمرو: لقول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾"[2] [سورة النور، الآية 4].

وكذلك الأمر في بداية مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج "وذكر أهل العلم.. أن عليا رضي الله عنه لما وجه إليهم عبد الله بن عباس، رحمة الله عليه، ليناظرهم قال لهم: ما الذي نقمتم على أمير المؤمنين؟ قالوا: قد كان للمؤمنين أميرا فلما حكم في دين الله خرج من الإيمان، فليتب بعد إقراره بالكفر، نعد له"[3].

إن المواجهة في المناظرة مباشرة، لأنها نقاش قائم على السؤال والجواب. لا غرو أن يكون الحوار فيها مباشرا. ولعل بدايات هذه المناظرات في تضمنها لأفعال "واجه" و"وجه إليهم"، دليل على صفتي الحضور والمباشرة في هذا الجنس الحجاجي. هاتين الصفتين لا يجلوهما فقط مؤشرا السؤال والجواب، بل يدل عليهما استعمال الضمائر. ففي مناظرة السيرافي ومتى بن يونس تم توظيف ضمير المتكلم ('أنا'، و'تاء الفاعل' و'ياء المتكلم' و'نا' الدالة على الفاعل الجمع (طالبت/ سألت/ أنا أقلدك/ كلا منا/ حدثني...)، وضمير الخطاب 'أنت' و'تاء الفاعل' و' كاف الخطاب' و'ضمير الخطاب الجمع')، وذلك ما تدل عليه المقاطع التالية:

"فلم تزري على العربية وأنت تشرح كتب أرسطو طاليس بها...".

"فإني أريد أن أبين لك أن تفخيمك للمنطق لا يغني عنك شيئا".

"وفي تحقيقه كان اجتهادك...".

"ولقد موهت بهذا المثال، ولكم عادة بمثل هذا التمويه"[4].

وفي مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج تم توظيف ضمير الخطاب الجمع

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة...، مذكور، ص 109.

(2) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، المجلد الأول، ص 165.

(3) المبرد: الكامل...، مذكور، الجزء الثاني، ص 91.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، من الصفحة 110 إلى الصفحة 116.

(نقمتـم)[1]، وفـي مناظـرة واصـل مـع عمرو بـن عبيد تم اعتماد ضميـر المخاطب المفرد (قلت - قولك)[2].

إن الضمائر في المناظرة، وبحسب ما تجسده هذه النماذج المدروسة، "ضمائر أشخاص"[3]، أي أنها تحيل إلى ذوات: أبو سعيد السيرافي - متى بن يونس - عبد اللـه بـن عبـاس - الخـوارج - واصـل بن عطاء - عمرو بن عبيـد... هذه الذوات المتفاعلـة تعكـس رؤى خطابية وفكرية ودينية وسياسـية متواجهة. لذلك فالتقاطب التركيبي بين ضميري المتكلم والمخاطب، يعكس نوعا من المسافة بين المشاركين في المناظرة. فأبو سعيد يمثل صاحب النحو والمدافع عنه، ومتى بن يونس يمثل صاحـب المنطـق المحاجـج عن قيمته، وابن عباس يمثل سياسـيا التشـيع لعلي بن أبـي طالـب إزاء الخـوارج الذيـن يرفضـون طاعتـه، وواصل بن عطـاء يمثل كلاميا فرقة المعتزلة المدافعة عن المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة، وعمرو بن عبيد كان حينـذاك يمثـل فرقـة الحسـن البصـري المقتنعة بنفاق مرتكـب الكبيرة. وهكذا فالتقاطب في الضمير يعكس إذن "اختلافا بين الذوات"[4] بتعبير ميشال ماير.

وعلى خلفية هذه المسـافة، تنخرط هذه الذوات في المناظرة بوصفها حوارا إقناعيـا تتفـاوض مـن خلالـه، إمـا لتحقيق التقـارب بينها، أو علـى العكس لتعميق تباعدهـا. فالخـلاف حـول قضيـة مـا يرتبـط جدلا بالاختـلاف بين الأفـراد، لذلك أقـر ميشـال مايـر بـأن القضايـا المعرفيـة هـي "مجـال لإسـقاط اختلافـات الأفراد أو تمثلاتهـم"[5]. وعليـه، فـإن تـوزع الـكلام في المناظرة عبر ضمائـر، ليس مجرد ظاهرة شكلية، بل إنه يعكس توزعا للمواقف بخصوص القضية المطروحة (النحو والمنطق، منزلة مرتكب الكبيرة، موقف الخوارج من علي بن أبي طالب...).

يسـعى كل متحـاور فـي المناظـرة عبـر الضمير المحيل عليه، إلـى بناء موقفه وإقنـاع المسـتمع بسـداده، ممـا يجعـل مـن المناظرة خطابـا حجاجيـا. ومعلوم أن

(1) المبرد: الكامل في اللغة والأدب...، مذكور، ص 91.

(2) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، الصفحات: 165-166-167.

(3) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، الشركة الجديدة، دار الثقافة، البيضاء، (د.ت)، ص 110.

(4) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 15.

(5) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 32.

الحجاج بحسب بيرلمان وتيتكا هو "لقاء العقول"[1]، أي دينامية خطابية وفكرية.

إن إحالة الضمير في المناظرة على طرفين يؤشر على العلاقة التخاطبية فيها، فالمتحاوران يتقاسمان ملكية الكلام. هكذا، ففي المناظرة لا تكون "(الأنا) [وحدها] مصدر ومنبع ومعنى القول"[2]، بل لا بد من مستمع للخروج من "المونولوجية". ويجب ألا يقف المستمع عند حدود الانفعال، تتوجه إليه "الأنا" أو تستمع إليه، بل لا بد منه "كمساعد مسؤول"[3] في بناء الخطاب المتبادل لاختبار الرأي، وتحفيز الاجتهاد لإقامة حجج الموقف المعروض. ولذلك لم يكن بوسع أبي سعيد السيرافي أن يتألق في الدفاع عن النحو العربي لولا وجود مخاطب مسؤول مشارك هو متى بن يونس، ولم يكن بوسع واصل أن يقنع لولا وجود محاور منخرط ومتعاون هو عمرو بن عبيد...

إن هذه العلاقة التخاطبية التي يحددها اختلاف الضمائر في المناظرة، دليل آخر على خاصيتها الاستدلالية، لأن الخطاب بطرفين ليس غايته "مجرد الدخول في علاقة مع الغير، وإنما هي الدخول معه فيها على مقتضى الادعاء والاعتراض، بمعنى أن الذي يحدد ماهية الخطاب إنما هو العلاقة الاستدلالية"[4]. فأبو سعيد السيرافي يطالب بتعريف للمنطق، وهو ما يقدمه متى بن يونس، ليبدأ "التكوثر" الاستدلالي بصدد هذا التعريف، فمتى حريص من خلاله على إثبات فعالية المنطق، وأبو سعيد يعتمده لنفي ذلك وقرن هذه الفعالية بالنحو العربي. والخوارج يواجهون عبد الله بن عباس بتكفيرهم للإمام علي بن أبي طالب، وابن عباس يناظر نافيا هذا الحكم. وواصل بن عطاء يبسط حججا قرآنية مضادة للحجج التي بادر بها عمرو بن عبيد. فكل ضمير يحيل على طرف، ولكل طرف قصد إقناعي. وهذا القصد يتقلب في المناظرة بين الادعاء والاعتراض.

وإذا كانت الضمائر تنظم فضاء الخطاب انطلاقا من الذات المتكلمة، أو

---

(1) Perelman (ch) et Olbrechts Tyteca: traité de l'argumentation..., op. cit, p. 5.

(2) فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987، ص 111.

(3) نفسه، ص 112.

(4) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان...، مذكور، ص 226.

"الأنـا"، فـإن هـذه "الأنـا" في المناظرة ليسـت مركزية، إنها علـى الداوم في وضع علاقة. وكل "علاقة تدعو مقابلها، إن مثلا أو ضدا. فإن كان المقابل مثلا، تزاوجت معـه، ومسـلم أن كل تـزاوج يثمـر ما ليس فـي المتزاوجين على حال الانفراد. وإن كان المقابل ضدا، تناظرت معه، ومسلم أن كل تناظر يثمر ما ليس في المتناظرين على حال الانفراد"[1].

(1) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان...، مذكور، ص 22.

المبحث الثاني:

أدوار الكلام

1- انتظام التناوب بين المتدخلين

إن تدبير الحوار في المناظرة يتم عبر تناوب المتدخلين على أدوار الكلام، ويؤشر على هذا التناوب الاستعمال المستمر لمادة (قال) بوصفها خطا يفصل في كل مرة، مداخلة كل طرف في الحوار عن مداخلة الطرف الآخر:

- "فقال متى: يكفيني من لغتكم هذه الاسم والفعل والحرف، فإني أتبلغ بهذا القدر إلى أغراض هذبتها لي يونان... (بعدها ينتقل دور الكلام إلى أبي سعيد) قال أبو سعيد أخطأت، لأنك في هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وصفها وبنائها على الترتيب الواقع في غرائز أهلها"[1].
- "ثم قال له واصل: يا أبا عثمان، أيما أولى أن يستعمل في أسماء المحدثين من أمتنا؟ ما اتفق عليه أهل الفرق من أهل القبلة أو ما اختلف فيه؟ فقال عمرو: بل ما اتفقوا عليه أولى "[2].
- وفي مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج "قال لهم: ما الذي نقمتم على أمير المؤمنين؟ قالوا: قد كان للمؤمنين أميرا، فلما حكم في دين الله خرج من الإيمان فليتب بعد إقراره بالكفر نعد له..."[3].

واضح إذن أن الخطاب في المناظرة يتوزع إلى لحظتين تلفظيتين توجدان في علاقة حالية. ومن ثم فإن النشاط الحواري في هذا الجنس الحجاجي أساسه مبدأ التناوب. وحسب الباحثة كاترين كيربارت أوريكسيوني Catherine Kerbrat Orecchioni، فإن أدوار الكلام هي "ما يحدد واجبات وحقوق المتدخلين أي نظام انتظارات [هما]"[4]، لذلك فمواقف المشاركين تتعاور أثناء الحوار بين التكلم

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 115.
(2) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى...، مذكور، ص 166.
(3) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.
(4) Michel Meyer: De la problématologie, op. cit, p. 253.

والإنصات، ولكل مشارك داخل هذا التفاعل اللفظي الحق في أن يحتفظ بالكلام للحظة معينة ثم عليه واجب منح الآخر فرصة الكلام في لحظة أخرى.

ومن خلال ثنائية الإرسال والاستقبال التي تنظمها أدوار الكلام يتمظهر الطابع الإشكالي للقضايا المطروحة. ويسعى كل مشارك إلى بناء وتعزيز موقفه حجاجيا. إذ في غمرة الأخذ والرد تتشكل الآراء.

إن أدوار الكلام تجسيد للصفة الحجاجية للمناظرة، ذلك لأن هذه الأدوار تحدد الاختلاف، وهي تثبت أن المتدخلين مشدودان ومعنيان بما يجري، إنهما بتعبير ميشال ماير "ليسا غير آبهين" Ils ne sont pas Indifférents [(1)]. فعبر تناوبهما تبرز مشاركاتهما ومفاوضاتهما حول المسافة الفاصلة بينهما، وكل مفاوضة هي استدلال يتوخى الإقناع.

وإذا كانت المناظرة تتسم بتعدد أدوار الكلام وتناوبها المكثف (تصل في مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس إلى أكثر من ثلاثين دورا، وتبلغ ثمانية في مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج، والعدد نفسه في مناظرة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد...)، فإن هذه الكثافة Densité تؤشر على "تواتر عال" Fréquence élevée[(2)]، أي على احتداد يدل على حرارة المواجهة في المناظرة. لا غرابة في ذلك فهذه الأخيرة مشحونة بالاختلاف والاستدلال.

2- خرق التوزيع المنتظم لأدوار الكلام

إن الطبيعة الإقناعية للمناظرة كثيرا ما تجعل تناوب أدوار الكلام عملية غير منجزة بطريقة منسجمة ومزيتة huilée [(3)]. ذلك أن إرادة الإقناع وتحقيق الإفحام التي تحرك كل محاور، تجعله يخرق التوزيع المنتظم لأدوار الكلام. ويتخذ هذا الخرق في الحوار داخل المناظرة أشكالا أربعة:

- صمت أحد المتناظرين.

(1) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation"; op. cit, p. 17.

(2) Pierre Oléron: "Organisation et articulation des échanges de paroles", Dans: De la métaphysique à la rhétorique..., op. cit, p. 62.

(3) Catherine kerbrat Orecchioni: la conversation, éditions de seuil, juin 1996, p. 31.

- قطع كلام أحد المتناظرين Interruption.
- انشباك الكلام Chevauchement.
- استبداد أحد المتناظرين بالكلام[1].

أ - الصمت:

إن الصمت الممتد بين دورين كلاميين يعكس في المناظرة عجز أحد المتحاورين عن الاستمرار في تأمين التسلسل الحواري، إما لامتصاص ابتدارات المحاور الآخر، أو لالتقاط النفس لإعادة ترتيب العدة الإقناعية. ويمكن التمثيل على ذلك بصمت متى بن يونس خلال بعض أطوار مناظرته مع أبي سعيد السيرافي: "فقال ابن الفرات لمتى: يا أبا بشر أكان هذا نحوك. [صمت متى]، ثم قال أبو سعيد: دع هذا، هاهنا مسألة علاقتها بالمعنى العقلي أكثر من علاقتها بالشكل اللفظي، ما تقول في قول القائل: زيد أفضل الإخوة؟ قال: صحيح، قال: فما تقول إن قال: "زيد أفضل إخوته" قال: صحيح، قال: فما الفرق بينهما مع الصحة؟ فبلح وجنح وغص ريقه [صمت متى]. فقال أبو سعيد: أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة... (...) قال متى: بين لي ما هذا التهجين؟ [معاودة متى الانضباط لتناوب أدوار الكلام بعد الصمت]"[2].

وقد يعبر الصمت في المناظرة عن التسليم والاقتناع بحجج الخصم في غير عناد أو مكابرة. وذلك ما تجسده إحدى لحظات المناظرة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فبعد حجج قرآنية متتالية وظفها واصل لم يكن أمام عمرو إلا الصمت معبرا عن اقتناعه "فأمسك عمرو"[3].

وقد يجسد الصمت في المناظرة أو الدعوة إليه رغبة في "التنصل" من نتائجها، والتهرب من إلزام الحجة الذي قادت إليه. فبعد ما استطاع عبد الله بن عباس تفنيد حجج الخوارج "قال بعضهم لبعض: لا تجعلوا احتجاج قريش حجة

(1) Ibid, pp. 32-47.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 118-119.

(3) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، ص 166.

عليكم، فإن هذا [ابن عباس] من القوم الذي قال الله ﷻ فيهم: ﴿... بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾"[1]، ثم إن الصمت الممتد لأحد المتحاورين في آخر المناظرة قد يعكس عجزه "النهائي"، كما حدث لمتى بن يونس في مناظرته مع السيرافي، إذ اقتصرت المقاطع الأخيرة للمناظرة على مداخلات أبي سعيد الذي "أسلم مناظره إلى إيثار السكوت"[2].

ب - قطع الكلام:

أما الالتجاء في المناظرة إلى قطع كلام الآخر وتضييق فرص استكماله لمداخلته، فيحكمه كذلك الهدف الإقناعي، لأنه يتوخى إرباك المحاور المواجه والحيلولة دون تمكينه من إنجاز مداخلات منتظمة. لذلك اعتبرت اوريكسيوني أن قطع كلام الآخر "يؤذي مجاله ويهدد وجهه"[3]. وتعكس مناظرة أبي سعيد السيرافي مع متى هذا النزوع بشكل جلي، ففي أكثر محطات النقاش بينهما، لا يترك أبو سعيد لمتى بن يونس فرصة التدخل الجوابي، يقول مخاطبا متى: "فمن أين يجب أن تثق بشيء ترجم لك على هذا الوصف؟ بل أنت إلى تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرف المعاني اليونانية (...) وحدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل واضع المنطق (...) ما تقول له؟ أتقول: إنه لا يصح له هذا الحكم، ولا ينتسب هذا الأمر (...) ومع هذا، فحدثني عن الواو وما حكمه؟ فإني أريد أن أبين أن تفخيمك للمنطق لا يغني عنك شيئا"[4].

إن أبا سعيد يتابع أسئلته قاطعا عن متى أية إمكانية للجواب مانعا تدخلاته رغم همه بالرد، وقد عد بعض الباحثين هذا القطع للكلام الذي نهجه أبو سعيد في المناظرة شططا وتعسفا في حق متى[5].

(1) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.

(2) محمد حسن عبد الله: "أدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتى..."، مذكور، ص 47.

(3) Catherine kerbrat Orecchioni: la conversation, op. cit, p. 32.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 116.

(5) محمد حسن عبد الله: "أدب الحوار... "، مذكور، ص 32-48.

وهناك مسلك آخر للقطع انتهجه أبو سعيد إذ كان لا يترك لمتى متسعا لإتمام مداخلاته وأجوبته. فسرعان ما يتلقف منه إقرارا أو نفيا مقتضبين وغير مبنيين إقناعيا ومعزولين ليستمر أبو سعيد في بناء اتجاهه الحجاجي مغلقا احتمالات النقض أو التشويش، التي يمكن لمتى توسلها. ويمكن التمثيل على ذلك بهذا المقطع من المناظرة: يقول أبو سعيد "وها هنا مسألة تقول: إن الناس عقولهم مختلفة وانصباؤهم منها متفاوتة. قال: نعم. قال: وهذا الاختلاف والتفاوت بالطبيعة أو بالاكتساب؟ قال: بالطبيعة. قال: فكيف يجوز أن يكون هاهنا شيء يرتفع به هذا الاختلاف الطبيعي والتفاوت الأصلي؟ قال متى: هذا قد مر في جملة كلامك آنفا. قال أبو سعيد فهل وصلته بجواب قاطع وبيان ناصع؟ ودع هذا أسألك عن حرف واحد..."[1].

ج – انشباك الكلام:

يتحدد الانشباك بوصفه انخراط أحد المتحاورين في الكلام ولما لم يستكمل خصيمه كلامه. وهو يشكل في المناظرة استراتيجية للهجوم الإقناعي، إذ يتصيد فيه أحد المتناظرين المدخل المناسب في كلام الآخر لبسط ادعائه أو إعلان اعتراضه، مؤشرا بذلك على حضور بديهته وانتباهه للمفاصل الحساسة في الحوار بل ووعيه بالسياق واللحظة المناسبين لتحويل القناعات. ويمكن التمثيل لذلك بما قام به واصل بن عطاء في المناظرة السبعين من **عيون المناظرات**، فقد أورد السكوني: "فأخذ الحسن [البصري] يقرر وإذا بواصل بن عطاء قد انبرى له وقال أنا لا أقول: إن صاحب الكبيرة مؤمن ولا كافر بل في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وحكمهم في الآخرة أنهم مخلدون في النار مع الكفار، وأن من خرج منهم من الدنيا قبل أن يتوب لم يجز لله تعالى أن يغفر له"[2]. وغير خاف أن هذا الانشباك قد خلف أثرا حاسما في تاريخ الفكر الإسلامي، فعلى خلفيته تشكل مذهب المعتزلة. يقول السكوني: "فخالف واصل بن عطاء بهذا القول جميع المسلمين واعتزل معتقدهم فيه فطرده الحسن البصري عن مجلسه وقال له ولمن تبعه: فإن

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 113-114.
(2) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 194.

لم تؤمنوا لي فاعتزلوني [فاعتزلوا] جانبا. فسموا معتزلة من يومئذ"[1].

وقد يرتبط الانشباك بتدخل طرف ثالث في المناظرة، بحيث يخترق بكلامه مجرى مداخلتي المتناظرين. ولعل أبرز تجسيد لذلك هو تدخلات الوزير ابن الفرات في المناظرة بين أبي سعيد ومتى بن يونس. وغير خاف أن تدخلات الوزير شكلت داعما إقناعيا لأبي سعيد وأعانته على إفحام متى. بل يمكن الإقرار بأن أحد عناصر جرأة أبي سعيد في هذه المناظرة هي على حد قول الدكتور محمد حسن عبد الله هي: "معاضدة أهل السلطان [له]"[2].

د - الاستبداد بالكلام:

أما الاستبداد بالكلام في الحوار فقد يشكل ترجيحا لكفة أحد المتحاورين، وتقوية لموقفه. الأمر الذي يجعل من الاحتفاظ بالكلام وحيازة مبادرته آلية إقناعية. لقد امتلكت مداخلات أبي سعيد المساحة الأوسع في المناظرة، وكانت أقواله الأطول والأكثر تفصيلا. وقد استطاع بهذه الحظوة الكمية في الكلام أن يتحكم في مجرى المناظرة وفي نتائجها. وكذلك كان احتفاظ واصل بالكلام مدة أطول بالمقارنة مع عمرو بن عبيد تجليا من تجليات تحكمه في أطوار النقاش.

ويتمظهر الاستبداد بالكلام في المناظرات من خلال تحكم أحد المتناظرين في فتح وإغلاق الحوار. وهكذا يظهر أن الأطراف التي تقنع في المناظرة أو "تنتصر"، هي غالبا من يفتح المناظرات ويغلقها. فأبو سعيد هو الذي فتح المناظرة وليس متى: "حدثني عن المنطق ما تعني به؟"[3]، وعبد الله بن عباس هو من فتح المناظرة لا الخوارج "قال لهم: ما الذي نقمتم على أمير المؤمنين؟"[4]. وكذلك الأمر مع واصل بن عطاء الذي ابتدر الحوار: "فقال واصل لعمرو: لم قلت إن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟"[5].

وهذه الأطراف التي استبدت بالكلام في بداية المناظرة أي فتحته، هي التي

---

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 195.
(2) محمد حسن عبد الله، "أدب الحوار..."، مذكور، ص 47.
(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 109.
(4) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.
(5) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، ص 165.

استبدت كذلك بإغلاقه. ومن ثم انتصرت لأنها امتلكت كلمة الحسم Le mot de fin[1].

وعموما فإن أدوار الكلام في أي حوار، والمناظرة جنس حواري، تبين أن "التفاعل مسار دينامي مفتوح على احتمالات وتقلبات عدة"[2]، ومن ثم البعد الحجاجي لهذه الأدوار وخاصيتها الإقناعية.

---

(1) Catherine kerbrat Orecchioni: la conversation, op. cit, p. 47.

(2) Catherine kerbrat Orecchioni: la conversation, op. cit, p. 49.

المبحث الثالث:
توسيع الحوار في المناظرة وإغلاقه

وفق ما تمت الإشارة إليه في الباب الأول من الكتاب فإن جاك موشلر يعتبر أن أي تفاعل حواري يعكس في جريانه تأرجحا دائما بين قوتين متناقضتين: قوة جاذبة (الإغلاق) وقوة طاردة (المواصلة). وحسب موشلر فإن "الإغلاق يتحقق بحصول الاتفاق Accord أما التوسع فتحققه المفاوضة négociation"[1].

إن إحدى وظائف الإقناع في المبادلة الحوارية إتاحة الإغلاق أي الدفع باتجاه تحقيق الانسجام الحجاجي للمداخلتين الأخيرتين. وحينما لا يتم إشباع هذا الشرط، تبرز استراتيجيات أخرى للبحث عنه. آنذاك تمنح المتواليات الحوارية المجال للتوسع.

1- التوسيع الحواري في المناظرة

إن التوسيع المهيمن في المناظرة هو التوسيع عبر التناقض، ذلك أن المداخلات تتواتر انطلاقا من اختلاف المواقف بين المتدخلين. والقضية موضع التداول دائما إشكالية، وهناك باستمرار مسافة للتقاطب حولها بين المدعي والمانع أو العارض والمعترض... والحوار منذور إما لتذويب هذه المسافة أو تعميقها. ويتبين من خلال الوقوف على نماذج المناظرة المدروسة نشاط هذا النوع من التوسيع فيها. فمناظرة عبد الله بن عباس تنهض على ادعاء للخوارج مضمونه تكفير الإمام علي بن أبي طالب. وينصب رد عبد الله بن عباس على إعلان اختلافه مع هذا الحكم وتركيزه على نقضه. وقد توسل في هذا المنع الشاهد القرآني، والقياس لتقريب الحالة لمحاوريه، حين قال: "إن الحكومة كالإمامة (...) وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أقاويلهما"[2].

---

(1) Jacques Moeschler, Argumentation et conversation..., op. cit, p. 152.

(2) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.

وبقدر ما ينشد عبد الله بن عباس إلى منع حكم الخوارج، ينشد هؤلاء إلى متابعة التدليل على حكمهم. فالإطار الخلافي هو الذي يوسع التجاذب القولي بينهما. والأمر نفسه في مناظرة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، إذ يتركز الجهد الإقناعي لواصل بن عطاء على نفي صفة النفاق عن "مرتكب الكبيرة" التي يعتقدها عمرو. ويحشد واصل في انتقاده لدعوى عمرو حججا قرآنية، ويوظف معرفته بالنحو، كما يستشهد بإجماع الفرق الإسلامية. أما عمرو بن عبيد فيساجل من أجل دعواه كذلك بحجج من كتاب الله، وبالتفسير النحوي. وبهذا التناقض يتسع مدى الحوار في هذه المناظرة.

ويبدو التوسيع بالتناقض في صورته الأجلى في المناظرة بين أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس. فكل حركة حوارية في هذه المناظرة مشحونة بالتناقض، وشراسة الاختلاف جعلت المناظرة لا تستكين على امتداد أطوارها لأي انسجام ولو مؤقت... وأبو سعيد لا يفتأ يمعن في تبكيت réfutation آراء متى. ولعل الأصلين الحضاريين المختلفين اللذين يصدر عنهما المتناظران عمقا من حجم التباعد بينهما. لقد جعل التقاطب بين صاحب المنطق وصاحب النحو المناظرة معرضا للحجج والحجج المضادة فطالت وتناسلت. إن التوسيع عبر التناقض في المناظرة مسار إقناعي قوامه الاستدلال لإثبات وجهة نظر معينة إزاء قضية خلافية، مما يجعل كل مناظرة تنطوي داخلها على مناظرات صغرى تجسد الاشتغال المستمر للتناقض في هذا الجنس الحجاجي. يقول الدكتور طه عبد الرحمان "[إن] تعاقب عملية المنع ودفع المنع يؤدي إلى إنشاء متوالية متشعبة تتركب من (مناظرات فرعية)، كل مناظرة فيها تتولد عن تعرض دعوى ما للمنع"[1]. وعليه فإن "التكوثر" القولي في المناظرة مرده انبناؤها على التناقض. ومعلوم أن التوسيع الحواري "يفترض الاختلاف وأي إفراط في التسوية لا يقود إلا إلى الصمت"[2].

واضح إذن أن توقف التناقض يقود حتما إلى توقف المناظرة. واستمرار الحوار تعبير عن استمرار الخلاف، يقول موشلر: "حينما تكون الأطراف المتحاورة

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 77-78.

(2) Catherine kerbrat Orecchioni: la conversation, op. cit, p. 92.

متفقة لا يبقى هناك ما يقال ولكن عندما يكون هناك اختلاف فالمناقشة تبقى سارية وممكنة"[1].

2- إغلاق الحوار في المناظرة

تشتغل المناظرة، بوصفها مواجهة اقتناعية، على مفاوضة المسافة الفاصلة بين المتدخلين حول قضية أو موضوع ما. ولكي تكون المناظرة منتجة، لا بد لها من نهاية. فاستمرار العناد يحولها إلى مزايدة عقيمة لا تطور المعرفة كما لا تطور الأطراف المشاركة فيها. فضلا على أن استمرار المناظرة إلى ما لا نهاية، أمر مستحيل "لعدم وفاء طاقة البشرية على ذلك"[2].

وإذا كان موشلر قد اعتبر بأن إغلاق أي مبادلة حوارية يتوقف على تحقيق الاتفاق بين المتحاورين، أي توصلهما إلى نوع من "التسوية"[3] التي تجعلهما في وضع مصادقة وانسجام حجاجيين، فإن إعلان نهاية المناظرة في التراث العربي الإسلامي، أي إغلاقها يقتضي بلوغ المتحاورين فيها درجة "الاكتمال" الاقتناعي. هذا الأخير تجسده وضعيتان إما "إلزام المانع" أو "إفحام المدعي". لذلك يقول الدكتور طه عبد الرحمان مستندا إلى طاش كبرى زاده: "يجب أن تؤول المناظرة إلى "إلزام المانع" أو "إفحام المدعي"، يلزم المانع إذا عجز عن متابعة التعرض لدعوى المدعي بإحدى وظائفه مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى (الانقطاع). ويفحم المدعي إذا عجز عن إقامة الدليل على دعوى من دعاوي المعترض عليها مع اعتبار عدم قوله أو فعله لأي شيء يؤدي إلى (الانقطاع)"[4].

وهكذا فإن مناظرة أبي سعيد السيرافي مع متى بن يونس انتهت بإفحام المدعي، إذ هدم أبو سعيد دعوى متى حول صلاحية آلة المنطق للغة والمعقولات. كما أن مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد انتهت بإفحام عمرو، الذي ادعى أن مرتكب الكبيرة منافق. وكذلك الأمر في مناظرة عبد الله بن عباس مع الخوارج،

(1) Jacques Moeschler, Argumentation et conversation..., op. cit, p. 153.

(2) طاش كبرى زاده: "شرح آداب البحث..."، مذكور، ص 21.

(3) Jacques Moeschler, Argumentation et conversation..., op. cit, p. 169.

(4) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 78.

إذ انتهت بإفحام ونقض دعواهم بتكفير الإمام علي بن أبي طالب.

أما إغلاق المناظرة بـ"إلزام المانع"، فيمكن تبينه من خلال مآل مناظرة أبي بكر الباقلاني مع ملك الروم حول "انشقاق القمر بوصفه آية للنبي ﷺ" وهي المناظرة الحادية عشرة والمائة، التي أوردها السكوني في عيونه[1]. إذ انتهت بتقويض الباقلاني لمنع ملك الروم الذي ألزم الحجة المثبتة لانشقاق القمر آية للنبي، والأمر نفسه في المناظرة الحادية والمائة التي أوردها السكوني كذلك وقد جمعت بين أبي الحسن الأشعري والجبائي حول منع تسمية الباري تعالى بـ"العاقل"[2].

وقد أشرت المناظرات في التراث العربي الإسلامي عن إغلاقها بواسطة تعبيرات ذات حمولة حجاجية/ اقتناعية. وهكذا فـ"متوالية الإغلاق" كما تسميها "أوريكسيوني" اتخذت في المناظرات صيغ:

أ - السكوت: فقد ورد في آخر مناظرة أبي الحسن الأشعري مع الجبائي حول منع تسمية الباري تعالى بالعاقل "فسكت الجبائي"[3].

ب - العجز: فقد ورد في آخر مناظرة الخليفة المأمون العباسي لأحد الثنويين "فسكت الثنوي وعجز وبطل مذهبه"[4].

ج - الإفحام: كما وردفي مناظرة إياس بن معاوية مع أحد القدريين حول الظلم "فأفحمته"[5].

د - الانقطاع: كما ورد في مناظرة أبي بكر الباقلاني مع ملك الروم "فانقطع ما بيد ملك الروم فيما أورد من السؤال"[6]. وكذلك في مناظرة الباقلاني لقوم من السوفسطائيين "فأفحموا بالحجة وعلموا أن ذلك لقطع ما بأيديهم"[7].

هـ - البهت: كما ورد في آخر مناظرة أبي الحسن الأشعري مع الجبائي حول إبطال

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 247.
(2) نفسه، ص 288.
(3) نفسه، ص 229.
(4) نفسه، ص 212-213.
(5) نفسه، ص 217.
(6) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 247.
(7) نفسه، ص 249.

القول بوجوب رعاية الأصلح للحق "فبهت الجبائي ولم يجد جوابا"[1].

و - افتقاد الجواب: كما في مناظرة أبي الحسن مع الجبائي "ولم يجد جوابا"[2].

ز - سقوط الاستدلال: كما في مناظرة بين أبي الحسن الأشعري والجبائي "فسقط استدلال الجبائي من يده وظهر انقطاعه وانفض الجمع"[3].

---

(1) نفسه، ص 227.

(2) نفسه، ص 227.

(3) نفسه، ص 230.

المبحث الرابع:
أفعال الكلام في الحوار داخل المناظرة

اعتبر الدكتور أحمد المتوكل في كتابه اللسانيات الوظيفية - مدخل نظري "أن المناطقة الوضعيين درجوا على اعتبار شروط الصدق هي المعيار الوحيد للتمييز بين الجمل الدالة وغير الدالة. فالجمل الدالة هي التي تحتمل أن يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة. أما تلك التي لا تحتمل الصدق ولا الكذب فهي بدون دلالة. إلا أن نظرية "أفعال اللغة" التي وضع أصولها أوستين John Langshaw Austin، وطورها سورل John-R-Searle وغرايس H. Paul Grice، اعتبرت أن هناك جملا لا تحتمل الصدق ولا الكذب، ولكنها بالرغم من ذلك تحتمل دلالات معينة مثل:

أ - 'أعدك بأنني سأزورك غدا'.

ب -'أحذرك من مغبة التردد'.

ج - 'أغدا ألقاك؟'"[1].

فهذه الجمل حسب أصحاب نظرية أفعال اللغة لا تصف أي واقع في العالم الخارجي، فلا يمكن أن يقال عنها إنها صادقة أو كاذبة كما أنها تشكل بمجرد النطق بها عملا معينا، أي إنجازا. وهو على التوالي الوعد والتحذير والسؤال...

اعتمادا على هذه المقاربة ميز أوستين بين "صنفين اثنين من العبارات (أو الجمل) العبارات الوصفية، والعبارات الإنجازية"[2]. ثم ما لبث أن اختزلها في صنف واحد (العبارات الإنجازية)، حجته في ذلك أن "العبارات المصنفة على أنها عبارات وصفية ليست في الواقع إلا عبارات إنجازية فعلها الإنجازي غير

(1) جون أوستين: نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، البيضاء 1981، ص 39، وأحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية مدخل نظري، منشورات عكاظ، الرباط 1988، ص 18.

(2) جون أوستين: نظرية أفعال الكلام...، مذكور، الصفحات 13-14-15-16-17، وأحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية...، مذكور، ص 19.

ظاهر سطحا"[1]. إذ أن الجملة الإخبارية التالية: "(إن السماء صافية اليوم) ليست إلا عبارة إنجازية حذف فعلها الرئيسي، وهذا هو أصلها: أقول إن السماء صافية اليوم"[2].

وقد عمد اوستين وسورل لتصنيف أفعال اللغة وفق القصود والأغراض الخطابية التي تؤديها، إلى خمسة:

- الأفعال الحكمية والتي ترتبط بإصدار أحكام Verdictifs.
- أفعال الممارسة والتي ترتبط بممارسة سلطة أو حق أو تأثير Exercitifs.
- الأفعال التعهدية وهي التي يلتزم المتكلم بموجبها بفعل شيء في المستقبل Promessifs.
- الأفعال السلوكية وهي تتعلق بالمواقف والسلوكات الاجتماعية التي يتخذها المتكلم إزاء تصرف أو مصير الآخر Comportatifs.
- الأفعال العرضية وهي أفعال تحليل وبرهنة [3]Expositifs.

إن هذه الأفعال اللغوية تظل خاضعة في فصولها لشروط المقام، ومن ثم فالسياق كفيل بنقل غرضها من المعنى الحرفي إلى معنى مستلزم، يقود إليه المقام والعلاقة بين المتخاطبين، وهذا المعنى المقامي سماه غرايس بـ"الاستلزام الحواري"[4]. لذلك يخلص الدكتور طه عبد الرحمان إلى أن نظرية أفعال اللغة تعتبر "الجمل اللغوية لا تنقل مضامين مجردة، وإنما تؤدي وظائف تختلف باختلاف السياقات والمقامات المتنوعة"[5].

بناء إذن على ما انتهت إليه نظرية أفعال اللغة، يمكن الإقرار بأن الأغراض الأكثر نشاطا في الملفوظات التخاطبية داخل المناظرة هي:

أ - العبارات الحكمية Expressions verdictives.

---

(1) أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية، مذكور، ص 20.

(2) نفسه، ص 20.

(3) جون أوستين: نظرية أفعال الكلام...، مذكور، ص 174، وأحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية، مذكور، ص 21، وعبد الرحيم الحلوي: الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، دراسة تداولية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة سيدي محمد بن عبد الله ـ فاس 1988 ـ 1989.

(4) أحمد المتوكل: اللسانيات الوظيفية...، مذكور، ص 23.

(5) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان...، مذكور، ص 260.

ب -العبارات العرضية Expressions Expositives.

إن العبارات الحكمية هي التي تنطوي على إصدار حكم معين، وهي خاضعة للتقويم ما دامت تحمل تصورات معينة عن الواقع والأشياء. ويمكن التمثيل على استحضارها، من مناظرة عبد الله بن عباس مع الخوارج "فقالوا: قد كان للمؤمنين أميرا، فلما حكم في دين الله خرج من الإيمان"[1]. أو من مناظرة واصل بن عطاء مع عمرو بن عبيد حين يقول واصل: "فيكون صاحب الكبيرة فاسقا، ولا يقال فيه إنه مؤمن ولا منافق"[2]. أو قول أبي سعيد السيرافي لمتى بن يونس "أخطأت"[3] الذي تكرر مرات عدة في المناظرة، أو قوله "أفتيت على غير بصيرة ولا استبانة، المسألة الأولى جوابك عنها صحيح، وإن كنت غافلا عن وجه صحتها. والمسألة الثانية جوابك عنها غير صحيح. وإن كنت أيضا ذاهلا عن وجه بطلانها"[4].

إن هذه العبارات وغيرها كثير، متخلل لثنايا المناظرات المدروسة، تعبر عن أغراض حكمية لأنها قائمة على إعلان أحكام بخصوص المحاور وما يتبناه.

وفضلا عن الاستحضار المكثف للعبارات الحكمية، توظف المناظرات بشكل واسع العبارات العرضية وهي تستعمل في سياق الاستدلال والبرهنة أو الحوار[5]. ومن ثم فهي لصيقة بأفعال (أكد وأنكر وأجاب واعترض...)[6].

ويمكن التمثيل للعبارات العرضية في الإثبات بقول متى بن يونس "يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض... المعاني..."[7]. وفي التصحيح يقول واصل بن عطاء: "فالواجب أن يسمى بالاسم الذي اتفق عليه وهو الفسق"[8]. وفي التسليم بقول عمرو بن عبيد: "ما بيني وبين الحق عداوة، والقول قولك"[9].

(1) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.
(2) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، ص 166.
(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، الصفحات: 109-114-115-122.
(4) نفسه، ص 119.
(5) عبد الرحيم الحلوي: الجملة الخبرية والجملة الإنشائية...، مذكور، ص 130.
(6) فرانسواز أرمينكو: المقاربة التداولية...، مذكور، ص 83.
(7) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 111.
(8) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، ص 166.
(9) نفسه.

وفي الاستنتاج يقول واصل بن عطاء "فيكون صاحب الكبيرة فاسقا، ولا يقال فيه إنه مؤمن ولا منافق"[1]، وفي الاعتراض والإنكار بقول أبي سعيد السيرافي "أخطأت لأن صحيح الكلام من سقيمه يعرف بالنظم المألوف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية"[2].

وهكذا تشكل العبارات العرضية قيمة تخاطبية مهيمنة في المناظرة، ما دامت هذه الأخيرة حواراً قائما على العرض والاعتراض.

إن اعتماد العبارات الحكمية والعرضية يؤشر على طابع الحجاج التقويمي، أي حجاج ينبني على "تقويم صدق القضية المعبر عنها"[3] ومعلوم أن الحجاج التقويمي حسب الدكتور طه عبد الرحمان، هو أعلى ضروب الإقناع لأنه "الاستدلال الذي يأخذ فيه المحتج بوجهة المعترض فضلا عن وجهته الخاصة بوصفه مدعيا"[4].

---

(1) نفسه.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 109.

(3) عبد الرحيم الحلوي: الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، مذكور، ص 172.

(4) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان...، مذكور، ص 229.

الفصل الثاني

الاستفهام في المناظرة

المبحث الأول:

مركزية السؤال في المناظرة وحجاجيته

ليس غريبا أن يحظى السؤال باشتغال مركزي داخل المناظرة، ويبسط شبكته على كل أطوارها فـ: "دون سؤال، نكون خارج النقاش"[1] وإذا كانت المناظرة تنبني على اختلاف بين الذوات في مقاربة قضية معينة، فإن السجال الذي يشكل قيمتها المهيمنة مبناه على السؤال. هذا الأخير يعد الوسيلة الأكثر استخداما في أية مواجهة اقتناعية تجري بين طرفين، وأداة المطارحة الكفيلة بمساءلة اعتقادات الآخر واستجواب قناعاته.

إن السؤال هو دائما تجل لمشكل مطروح تجب معالجته. ومن ثم فهو يقتضي تفاعلا بين الذوات المعنية به، أي انخراطها التخاطبي في التفاوض حوله. يكون السؤال بذلك إطلاقا للمفاوضة[2]. وهو بهذه الصفة يصبح محركا للسجال والاستدلال، أي منتجا للعديد من الأقوال التي تقدم نفسها "حسما" للسؤال أو على الأقل الجواب المناسب عنه. لذلك يقول ميشال ماير: "إذا لم يكن هناك سؤال لن يكون هناك سجال. لأنه لن يكون هناك إلا جواب واحد"[3].

وإذا كانت المناظرة مطارحة معرفية، فإن بناء قضاياها يتوقف على الإنتاج المستمر للأفكار/ الأجوبة التي يدلي بها المتحاوران. هذه الأجوبة تنتج عن البحث الذي ينتج بدوره عن السؤال. لذلك "فليس هناك إلا السؤال لتغذية البحث"[4].

إن التوليد الفكري محايث دائما لمسار المساءلة، فبالسؤال تستدعى الأجوبة وتبنى البدائل التي تطور المعرفة. الأمر الذي يعني حسب مانويل ماريا كاريلهو M.M. Carrilho، أن "العقل حركة للسؤال لا تنضب"[5].

(1) Michel Meyer: "Pour une anthropologie rhétorique", op. cit, p. 128.

(2) Michel Meyer: "Introduction à Aristote, Rhétorique", op. cit, p. 43.

(3) Ibid, p. 7.

(4) Michel Meyer: De la problématologie, op. cit, p. 234.

(5) Manuel Maria Carrilho: Conséquences de la problématologie, op. cit, p. 78.

يتضح إذن أن الخصائص المعرفية والاستدلالية للسؤال تجعله في قلب أية عملية حجاجية.

وبرصد أغلب نصوص المناظرات في التراث العربي الإسلامي، يتضح أن السؤال يتمظهر فيها عبر الاستفهامات العديدة التي تشغل كل أطوارها، طور "الافتتاح" وأساسا طوري "المواجهة" و"المدافعة"[1].

إن الاستفهام حسب دلالته الحقيقية أي في ارتباطه بـ"مقتضى الظاهر" وفق تعبير البلاغيين العرب القدامى، هو طلب المتكلم معرفة أمر مجهول لديه، ولذلك يقول ابن وهب: "ومن الاستفهام ما يكون سؤالا عما لا تعلمه لتعلمه"[2]، إلا أن الاستفهامات المستعملة في المناظرة لا ترتبط بهذه الغايات، بل يحملها المتحاوران أهدافا إقناعية. فحسب بيير أوليرون Pierre Oléron، فإن المبادلات الكلامية التي تجمع أشخاصا متناقضين "نادرا ما تكون الأسئلة فيها محايدة ومحض إخبارية"[3]. لأن التقاطب هو الذي يوجه أقوال هؤلاء الأشخاص، لذلك انتهى سورل Searle إلى أن الاستفهام في هذه المقامات الحوارية ليس "سؤالا مخلصا"[4] فهذا الأخير يتحقق فقط حين يكون السائل جاهلا بالجواب.

(1) هذه الاصطلاحات وظفها الدكتور طه عبد الرحمان في كتابه: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مذكور.

(2) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 94.

(3) Pierre Oléron: "Organisation et Articulation des échanges de paroles", op. cit, p. 68.

(4) Ibid.

المبحث الثاني:
أبعاد السؤال في طور افتتاح المناظرة

ليس من المجازفة الجزم بأن مناظرات التراث العربي الإسلامي تستهل بالسؤال، لذلك حق اعتباره الأساس المدشن للمناظرة والمنشط الحاسم لمجراها. ويمكن التدليل على ذلك بمقدمات المناظرات التالية:

فالمناظرة بين عبد الله بن عباس والخوارج تبدأ بهذا السؤال "ما الذي نقمتم على أمير المؤمنين؟"(1)، والمناظرة بين واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد تستهل بسؤال واصل لعمرو "لم قلت إن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟"(2)، ومناظرة أبي سعيد ومتى بن يونس تستفتح بتوجه السيرافي إلى مناظره سائلا: "حدثني عن المنطق ما تعني به؟"(3). ولا تشذ سائر المناظرات التي تضمنها كتاب السكوني، عن مستلزمات هذا الطقس الافتتاحي، فانطلاق المناظرة يقوم على السؤال. وهكذا ففي المناظرة الحادية والمائة "قال الشيخ أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه: أتى رجل إلى الجبائي، وأنا عنده فقال له: لم منعت أن يسمى الباري عاقلا؟"(4). وفي المناظرة الثانية ومائة "ذكر بعض العلماء أن الشيخ أبا الحسن الأشعري ناظر الجبائي بمحضر الخليفة في مسألة الرؤية، فقال أبو الحسن للجبائي: ما دليلك على امتناع الرؤية؟"(5).

أ - بعد التقرير:

إن الوقوف عند هذه الأسئلة التي افتتحت بها المناظرات، يقود إلى الاستنتاج بأنها ليست أسئلة استعلام، فهي لا تستخبر، لأن المحاور يعرف مسبقا جواب

(1) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.
(2) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، ص 165.
(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 109.
(4) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 228.
(5) نفسه، ص 229.

مناظره. ومن ثم، فهي أسئلة تقريرية، والتقرير حسب ابن وهب: "يكون سؤالا عما تعلمه ليقر لك به"[1]. ويهدف المناظر من خلال هذا التقرير الإشهاد على ما يتبنى خصمه، لا سيما وأن المناظرة تتم في مجلس وبحضور جمهور. كما يهدف المناظر بسؤال التقرير تأكيد اعتقاد خصمه بوضوح حتى يحصره فيه، درءا لأي تلبيس أو تنصل بعديين من هذا الاعتقاد. وبهذا التقرير يتأتى للمحاور أن يناظر على أرضية واضحة منذ البداية.

ب - بعد التحضير والإعداد:

إذا كان ميشال ماير قد انتهى إلى أن السؤال قد يشكل في المحاورات، وسيلة لـ"إعداد الآخرين وتهييئهم"[2]، فإن استفهامات الافتتاح في المناظرة لا تبعد كثيرا عن هذا المقصد. إذ يتبدى سعيها إلى تحضير الخصم واستدراجه للنزال، إنها "دعوة إلى المناظرة"[3]. لا سيما وأن المناظرات لم تكن ملاعبات ترفيهية، بل مسؤولية يضطر إليها الوازع المذهبي أو الديني أو السياسي أو العلمي... فيكون السؤال وسيلة لإقحام الخصم في المواجهة.

ج - بعد إثارة الخلاف:

ينطوي الاستفهام في افتتاح المناظرة أيضا على مقصدية إثارة الخلاف، ورسم المسافة منذ البداية بين المتناظرين. لأن السؤال حسب ماير مؤشر على ما يحتمل التناقض وما يتضمن مشكلا Le Problématique[4]. وغير خاف أن عملية الإقناع لا تبدأ إلا حينما تبرز الأسئلة. ولذلك فالقضايا محط السؤال في هذه المناظرات هي قضايا خلافية، تتبلور بخصوصها مواقف متعارضة بين المتناظرين ومن أمثلة ذلك: حكم الدين في الموقف السياسي لعلي بن أبي طالب، وحكم مرتكب الكبيرة، والمفاضلة بين المنطق والنحو. هكذا إذن فـ"قبل كل سجال، وقبل كل حوار تبرز الحاجة مجددا

(1) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 94.

(2) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 51.

(3) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 254.

(4) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 52.

للسؤال"[1] على حد تعبير كورين هووكريت.Corinne Hoogaert

د - بعد الفرجة:

وقد يتخذ السؤال في بداية المناظرة طابعا فرجويا Spectaculaire، يعلن بداية العـرض ويكـون القصد منه شـحن أجـواء النقاش وتهييج "البراز فـي المعركة"[2]، فـي مجالـس كانـت كلهـا أسـماعا مصيخـة، وعيونا محدقـة وعقولا حـادة، وألبابا ناقـدة[3]. ويظهـر ذلك جليا حينما يبادر بالسـؤال أحـد الحاضرين للمناظرة، وليس المشـاركين فيهـا، كمـا جـرى في مناظرة أبي سـعيد السـيرافي مع متـى بن يونس، حيـث انطلـق السـؤال على لسـان الوزير ابن الفرات صاحـب المجلس وراعيه. أو كمـا جـرى فـي مناظرة أبي بكـر الباقلاني، والأحدب المعتزلـي، حينما بادر عضد الدولة الملك إلى القول "هاتوا مسـألة [...] فقال الأحدب لتلاميذه (وهم حضور مع حاشية السلطان): سلوه هل لله تعالى أن يكلف عباده ما لا يطيقونه"[4]. وعليه فإن السـؤال في بداية المناظرة قد يكون له هذا الدور الاسـتعراضي الفرجوي، لا سيما وأن الباحثين في الحجاج لا يستثنون بعد المسرحة Théâtralisation، بوصفها وسيلة إقناعية في الحوار[5]. بذلك يمكن الإقرار مع حسين الصديق بأن من مرامي الاسـتفهام في افتتاح المناظرات "شـد انتباه الحاضرين وإعلامهم بأن المناظرة قد بدأت. فالسؤال بشكل آخر يبحث عن التواصل مع الآخرين، ويطلب منهم توجيه اهتمامهم إلى ما سيجري"[6].

---

(1) Corinne Hoogaert: "Persuasion, communication et questionnement", Dans: Argumentation et questionnement..., op. cit, p. 47.

(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 109.

(3) نفسه.

(4) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، الصفحات: 236-237-238-239.

(5) Georges Vignaux: l'argumentation, essai d'une logique discursive, Genève, Librairie Droz 1976.

(6) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 252.

المبحث الثالث:

السؤال في طوري المواجهة والمدافعة

1- طبيعة السؤال

إن تتبعا واسعا للاستفهامات التي تعتمدها المناظرة يقود إلى الإقرار بأنها في طبيعتها الغالبة، استفهامات "محصورة" وليست "مفوضة". ومعلوم أن السؤال المحصور هو"ما حصرت فيه على المجيب أن يجيب إلا ببعض السؤال كقولك: أ لحما أكلت أم خبزا؟ فقد حصرت عليه أن يجيبك إلا بأحدهما، أما المفوض فهو كقولك ما أكلت؟ فله أن يقول ما شاء من المأكولات لأنك قد فوضت الجواب إليه"[1]. ويمكن التمثيل للحضور القوي لأسئلة الحصر داخل مناظرات التراث العربي الإسلامي بما يلي:

- "أخبرني أليس موسى نبيئا؟"[2] من مناظرة بين شاب مسلم ويهودي قدم البصرة حول نبوءة موسى عليه السلام.
- "فالندم على الإساءة، إساءة أم إحسان؟"[3] من مناظرة جمعت المأمون وأحد المجوس.
- "أتقولون إن القرآن شيء أم غير شيء؟"[4] من مناظرة بين بشر المريسي وعبد العزيز المكي بين يدي المأمون.
- "أخبرني عن الذي يخلق الخير أيقدر على خلق مقدور الآخر؟"[5] من مناظرة بين أبي العباس السفاح أول خلفاء بني العباس برجل على مذهب المجوس.
- "أبالله تقدر أم مع الله أم دون الله؟"[6] من مناظرة بين الإمام علي وأحد

(1) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 94.
(2) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 220.
(3) نفسه، ص 212.
(4) نفسه، ص 208.
(5) نفسه، ص 206.
(6) نفسه، ص 176.

القدريين.

- "وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيما هو حديد أو ذهب أو شبه أو رصاص؟"(1).

أ - السؤال المحصور:

إن السؤال المحصور الذي عكسته هذه النماذج يماثل ما سماه ميشال ماير بسؤال التحديد Question de la qualification.(2) واستعماله داخل المناظرة بهذه الوفرة، يعود إلى أنه أنسب من السؤال المفوض، لتقييد البحث وتحديد الموضوع في المناظرة. إذ هذه الأخيرة ليست خوضا سائبا وعاما، بل إن إثارتها لا يجب أن تفيض عن المسألة موضوعها. ثم إن استحضار سؤال التحديد (المحصور) يؤشر على أن المناظرة، بما هي محاورة، لا يقبل عليها المتناظران خاليي الذهن، بل تجمعهما معرفة مشتركة، أو هما بصدد البحث عن معنى مشترك(3).

ب - سؤال التبرير:

إن الخاصية الأخرى المميزة لسؤال المناظرة، هو ارتباطه بالتبرير Question de Justification،(4) ويمكن التدليل على الحضور الواسع لهذا السؤال بالأمثلة التالية:

- "فقال عمرو: أيقدر [الله] علي شيئا ثم يعذبني عليه؟، قال: نعم، قال: ولم؟ قال: لأنه لا يظلمك"(5) من مناظرة أبي موسى الأشعري لعمرو بن العاص.
- وفي مناظرة أحد العلماء للروم "[...] فقال لهم: لم تعبدون عيسى؟"(6).
- وفي مناظرة أبي الحسن الأشعري للجبائي: "[...] فقال أي الجبائي: فلم امتنعت أن تسمي الباري تعالى عاقلا؟"(7).

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 109-110.
(2) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 27.
(3) Michel Meyer: "Introduction à Aristote, Rhétorique", op. cit, p. 43.
(4) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 27.
(5) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 189.
(6) نفسه، ص 218.
(7) نفسه، ص 228.

- وفي مناظرة لعلي بن أبي طالب مع الخوارج "فقالوا: أخبرنا عن الأمر لم جعلته بيننا وبينهم؟"[1].

إن اعتماد أسئلة التبرير في المناظرة مرده إلى طبيعتها الحجاجية، فبهذا السؤال تتم المطالبة بالحجة، وببناء الموقف وتعليله. إنه سؤال لا يستدعي الحكم فقط، بل يستدعي دعائمه ويستوضح الأسس التي قادت إليه. وبذلك فسؤال التبرير اختبار وقياس للحدود الإقناعية للموقف المتبنى. وحسب ميشال ماير، فإن سؤال التبرير يسائل الموقف وقد يسائل صاحبه[2]، لأنه يبحث في شرعية الأقوال وشرعية قائليها[3].

فضلا عن ذلك، فإن سؤال التبرير علامة خطابية على أن القضايا التي يتداولها المتناظران معرضة باستمرار للمراجعة والشك، حتى يستقيم بناؤها الحجاجي. ومن ثم، فالقضايا لا تكتسب مصداقيتها، ولا تصبح متقاسمة بين المتناظرين، أو ملزمة لأحدهما حتى تجيب عن مطالب التبرير التي يعلنها الآخر إزاءها.

ج - السؤال المصحوب بأفعال الرأي:

ومن المميزات الأخرى للاستفهامات في المناظرة، ورودها مرفقة بأفعال الرأي مثل:

- (تقول)، في قول أبي سعيد متوجها إلى متى: "فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟"[4].
- (وصلت بجواب قاطع)، في قول أبي سعيد متوجها إلى متى: "فهل وصلته بجواب قاطع وبيان ناصع؟"[5].
- (حدثني)، في قول أبي سعيد كذلك: "وحدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها والبحث عنها حال قوم كانوا قبل وضع

(1) نفسه، ص 170.

(2) Michel Meyer: "les fondements de l'argumentation", op. cit, p. 29.

(3) Ibid.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 111.

(5) نفسه، ص 114.

المنطق..."[1].

- (أخبرني)، في قول الشاب المسلم لليهودي "أخبرني أليس موسى نبيئا؟"[2].
  وفي قول إياس بن معاوية لأحد القدريين "أخبرني عن الظلم؟"[3].
- (تزعمون)، "ألستم تزعمون أن الروح إذا خرجت من الجسد يصعد بها إلى عليين إن كانت سعيدة، أو ينزل بها إلى سجين إن كانت شقية؟"[4].

إن تلازم السؤال مع فعل الرأي، يكشف على أنه استفهام "موقفي" يتعلق بإثبات موقف وإعلان ادعاء بخصوص القضية أو القضايا المطروحة للتداول. يصبح السؤال تمييزا للاعتقادات وبحثا فيما تقوم عليه. ومن ثم يكتسي السؤال قيمته الإقناعية، فاستعماله يجسد مطالبة بتحديد موقع وموقف معينين إزاء موضوع الحوار.

2- مقصديات السؤال

لا يرتبط الاستفهام في المناظرة، إلا فيما ندر، بدلالته الحقيقية، بل يؤدي أغراضا أخرى تعكس الطاقة الحجاجية التي ينطوي عليها. ويمكن عموما اختزال أغراض الاستفهام داخل المناظرة في:

أ - سؤال الاستنكار

ب -سؤال التقرير

ج - سؤال التوريط

د - السؤال الجوابي

أ – الاستنكار:

يشتغل سؤال الاستنكار بشكل مهيمن داخل المناظرة، ويوافق أكثر اللحظات التي يحتدم فيها الحوار بين المتناظرين. ويمكن التدليل على حضوره في المناظرات من خلال الأمثلة التالية:

---

(1) نفسه، ص 116.

(2) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 220.

(3) نفسه، ص 217.

(4) نفسه، ص 218.

- "كيف تلزمني أمرا لا تعتقده ولا تقول به؟"[1]، من مناظرة جمعت بعض علماء المسلمين وفيهم الجبائي وأبو الحسن الأشعري والصالحي... بنصراني متفلسف.
- "كيف يرى الهدهد باطن الأرض وهو لا يرى الفخ حين يقع فيه؟"[2]، من مناظرة بين عبد الله بن عباس ونافع الخارجي.
- "فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه، ويتخذوه قاضيا وحكما لهم وعليهم..."[3]، "فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟"[4].
- "فلم تزري على العربية وأنت تشرح كتب أرسطو طاليس بها، مع جهلك بحقيقتها؟"[5].

بتأمل هذه الأمثلة، يتضح أن سؤال الاستنكار يتوسله المناظر لـ"تهييج الشك"[6] حول المواقف التي يتبناها خصمه، إذ يضعها موضع استبعاد أو استحالة. كما يتوخى من خلال هذه الصيغة إرباك الخصم و"إزعاجه"[7]. فالسؤال هنا ليس مساعدا يمكن الخصم من بسط وإشاعة طروحاته، بل هو وسيلة لدحره إلى مواقع دفاعية يحرم فيها المبادرة، وينشغل فقط برد النفي.

ولا تقف الأبعاد الحجاجية لسؤال الاستنكار عند هذه الحدود، بل ترتبط كذلك بالتشهير بأخطاء الخصم أو النفخ فيها، حتى يتسرب الارتياب لصاحبها، وحتى يتسع حجم فداحتها أمام الحضور. ففي غمرة المواجهة، كثيرا ما يتيح السؤال "تمرير خطاب سلبي عن الآخر"[8].

ب - التقرير:

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 233.
(2) نفسه، ص 186.
(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 111.
(4) نفسه.
(5) نفسه، ص 110.
(6) Olivier Abel: "la problématisation du monde de la mimésie de Paul Ricœur", Dans: Argumentation et questionnement..., op. cit, p. 97.
(7) Pierre Oléron: "Organisation et Articulation des échanges de paroles", op. cit, p. 75.
(8) Pierre Oléron: "Organisation et Articulation des échanges de paroles", op. cit, p. 75.

انتهت متابعة أسئلة الافتتاح التي تعتمدها المناظرة، إلى أن هذه الأسئلة لا تخلص للاستفهام، ما دامت دلالتها تقريرية. وهذا المقصد البلاغي لا ينحصر فقط في الحيز الافتتاحي، بل يؤطر استعمالات الاستفهام في طوري المناظرة الحاسمين (المواجهة والمدافعة).

ويمكن التدليل على استحضار المناظرة للاستفهامات التقريرية بالأمثلة التالية:

- يقول أبو سعيد مخاطبا متى بن يونس: "كأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان؟"[1].
- "إذا كانت الأغراض المعقولة والمعاني المدركة لا يوصل إليها إلا باللغة... أفليس قد لزمت الحاجة إلى معرفة اللغة؟"[2].

"فقال له (عمرو بن عبيد) واصل: "أليس قد وجدت أن الله تعالى يقول: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾" [المائدة، الآية 45].

- قال نصراني متفلسف لبعض المسلمين: "ألستم تزعمون أن الروح إذا خرجت من الجسد يصعد بها إلى عليين إن كانت سعيدة، أو ينزل بها إلى سجين إن كانت شقية؟"[3].

وفق هذه الأمثلة، يتضح أن استفهام التقرير وإن تظاهر بالاستفسار، فإنه لا يطلب الخبر بل يبحث في إقراره على المخاطب/ الخصم ليضعه أمام تبعاته. وبواسطة هذا الاستفهام أيضا يسحب الخصم للاعتراف بآرائه على رؤوس الأشهاد، والآراء إذ أصبحت مكشوفة ومثبتة التبني يسهل على المناظر إبراز تهافتها، وكشف تناقضها. وعليه فاستفهام التقرير استنتاج وليس استفسارا، لذلك يقول الدكتور حسين الصديق متحدثا عن الأسئلة التقريرية في المناظرة "هذا النوع لا يهدف إلى الاستفسار عن مسألة أو الاستيضاح عن جانب من الجوانب المطروحة، وإنما يسعى إلى تقرير استنتاج قام السائل بعرضه على الجمهور تمهيدا لنقده"[4].

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 112.

(2) نفسه، ص 111.

(3) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 218.

(4) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 259.

ج - التوريط:

إذا كانت غاية المناظرة هي الإلزام أو الإفحام، فإن ذلك لا يتم إلا بـ"قطع" الخصم، لتغدو الاستراتيجية الحجاجية عملا يتوخى إرباك الآخر. ولأجل ذلك يصبح السؤال "ضربة ملعوبة كما في الشطرنج"[1]، ينصب طعما Appât للخصم، فيجره إلى خلاف اعتقاده أو التنكر لرأيه، والانسجام مع موقف مناظره. ويمكن التدليل على استعمال المناظرة لهذا النوع من الاستفهام بالمناظرتين التاليتين، وقد تم اختيارهما لقصرهما ولوفائهما بالمطلوب التمثيلي:

1. "كان أبو حنيفة سيفا على الدهرية، وكانوا ينتهزون الفرصة في قتله. فبينما هو يوما في موضع وحده هجموا عليه بسيوفهم وهموا بقتله، فقال [لهم]:... أجيبوا عن المسألة وافعلوا ما شئتم قالوا: هات. قال: ما تقولون لمن قال لكم: رأيت سفينة مملوءة من الأثقال احتوشتها في لجة البحر أمواج ورياح مختلفة، وهي تجري مستوية ليس لها [رائس ولا] مدبر هل يجوز ذلك؟ قالوا: هذا شيء لا يعقله عاقل. قال أبو حنيفة: يا سبحان الله إذا لم يجز هذا، فكيف قيام هذه الدنيا على اختلاف أحوالها وسعة أطرافها وتباين أكنافها من غير صانع و(لا) حافظ!. فبكوا واعترفوا بالحق"[2].
2. "ذكر أن أحد الخوارج استغلب على الكوفة فدخلها، فأحضر أبا حنيفة وأمر بقتله فقال له: ولم؟، فقال: لأنك أجزت التحكيم. قال له: أناظرك عليه فإن غلبتني فتلتني. قال نعم. قال فمن يحضر؟ يعني أقوالنا. قال: أحضر من يشهد على قولينا. فقال له: قد حكمت. فرجع الخارجي عن [قوله] وقتله لأنه قطعه بحجته"[3].

إن استفهامات التوريط التي تشتغل بوصفها آلية اقناعية في العديد من المناظرات، تتوخى الزج بالخصم في "حالة حرجة مراهنة على ألا يتخلص منها، أو [على الأقل] يخرج منها بشكل سيء، وبالتالي تسجيل نقطة ضده"[4]. إن هذه

(1) Pierre Oléron: Organisation et Articulation des échanges de paroles, op. cit, p. 65.

(2) السكوني: عيون المناظرات، ص 214.

(3) نفسه، ص 214-215.

(4) Pierre Oléron: Organisation et Articulation des échanges de paroles, op. cit, p. 65.

الاستفهامات مصائد، تجرف الخصم إلى سياق مناهض لاعتقاده، بحيث يتحول إلى محاجج ضد أفكاره دون أن يشعر. لذلك اعتبر حسين الصديق بأن السائل يرمي عبر هذا النوع من الاستفهام "ظاهريا إلى الاستعلام أو إلى توظيف ما هو غامض لديه، ولكنه في الحقيقة يسعى إلى تفتيت منهج التفكير والدفاع عند الخصم عن طريق التعاقب، والخصم في هذه الحالة، دون أن يريد، يشارك في بناء هذا المنهج الاحتجاجي عندما يجيب على الأسئلة"(1).

د – السؤال الجوابي:

إن من مظاهر التشغيل الحجاجي للسؤال في المناظرة توظيفه جوابا عن سؤال سابق. وهكذا، فإذا كان السؤال هجوما يتوخى انتهاك مجال الآخر، فإن السؤال الجوابي أو الارتجاعي كما يتجلى في بعض المناظرات، يمتص الهجوم ويغير الاتجاه الحجاجي. ولذلك فهو سؤال مضاد. ويمكن التمثيل لهذا النوع من الاستفهام من خلال هذه المقاطع التي تم انتقاؤها من بعض المناظرات:

- "ورد عن حاطب بن أبي بلتعة رضي الله عنه أنه لما دخل [على] المقوقس النصراني ملك الإسكندرية رسولا من رسول الله ﷺ، فسأله المقوقس عن الحرب بين النبي ﷺ وبين قومه، فأخبره، أنها بينهم سجال. فقال المقوقس يخاطب ابن أبي بلتعة: أنبي الله يغلب؟ قال له حاطب: أولد الله يصلب؟ فكان هذا الجواب قطعا للنصراني"(2).
- "قال غيلان القدري لربيعة بن عبد الرحمان: أترى الله يريد أن يعصى؟ قال له ربيعة: أترى الله يعصى (قهرا)؟ فكأنما ألقمه حجرا"(3).
- "ذكر أن نصرانيا ورد قرطبة في أيام علمائنا [بها] وطلب المناظرة فاتفق أن اجتمع به ابن الطلاع، فقال له النصراني: ما تقول في عيسى؟ فقال له ابن الطلاع لعلك تريد (المبشر بمحمد؟) فانقطع النصراني، لأنه رأى إن أنكر هذا الوصف، كذب إنجيله، وكفر بعيسى على الحقيقة"(4).

(1) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 255.
(2) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 185.
(3) نفسه، ص 205.
(4) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 298.

واضـح مـن مـآل هـذه المناظرات، أن الإقناع تم اسـتنادا إلى السـؤال، وليس إلى جواب. فمع السـؤال الارتجاعي، تنتفي شـرعية السـؤال الأول، أو على الأقل يتساوى وضع المتناظرين. فلا أحد منهما فوق السؤال.

إن المـأزق الـذي يتوخـى أحـد المتناظريـن زج الآخر فيـه، ينقلب إلى مأزق له، يصبح الطرفان مسـؤولين ومطالبين بالتبرير. ليس المشـكل لدى الطرف الآخر المطالب بالجواب، بل إن المطالبة تعم المتناظرين معا.

إن السؤال الجوابي يثبت بأن السؤال الأول إما متسرع، أو غير محسوب، أو إنه قد يجلب نقيض ما يتوخاه منه صاحبه.

وغير خاف أن الفعالية الإقناعية للسؤال الجوابي، لا تتأتى إلا متى توفر لأحد المتناظرين الحضور المتيقظ وطاوعته سرعة البديهة.

الفَصْل الثّالِث

النفي في المناظرة

المبحث الأول:

النفي آلية للنقض في المناظرة

إذا كانت المناظرة تبنى على جدلية الادعاء والمنع، فإن المواجهة بين المتناظرين تقودهما إلى استهداف آراء بعضهما البعض لإثبات تهافتها الجزئي أو لإبطالها كلية. وفي خضم هذه المواجهة يشتغل النفي بوصفه آلية للنقض، تفتت أسس الرأي المضاد أو تنزع عنه المصداقية وتثبت بدله الرأي المتبنى. وعليه فإن السياق الخاص الذي توظف فيه المناظرة النفي هو سياق الانتقاد والمنع والاعتراض. لذلك اعتبر البلاغيون العرب القدامى بأن "النفي سلب"[(1)].

وحسب الدكتور أحمد المتوكل، فإن الصيغ التي تؤدي النفي في اللغة العربية هي إما أدوات نافية بسيطة ('ما' و'لم' و'لن'، و'ليس')، أو أدوات نافية مركبة تتألف من إحدى هذه الأدوات وأداة الحصر (إلا) مثل "ما أحب كثير إلا عزة"، أو أسماء عدها المتوكل شبه نافية مثل "أبدا"، "أحد" و"قط"[(2)].

وتسمح متابعة العديد من مناظرات التراث العربي الإسلامي بملاحظة الاشتغال النشيط للنفي داخل المناظرة، كما تكشف أن صيغ النفي الأكثر تواترا في هذا الجنس الحجاجي هي من صنف الأدوات البسيطة أساسا (ليس ولا). ثم إن طبيعة النفي الموظف في هذه المناظرات يدخل في إطار ما سماه أنسكومبر وديكرو بالنفي السجالي La négation polémique، وهو عندهما يأتي لينفي إثباتا سابقا ويحمل تصحيحا لهذا الإثبات[(3)]. ويمكن التمثيل على ذلك بقول أبي سعيد السيرافي: "ليس كل ما في الدنيا يوزن"[(4)]، ردا على كلام متى بن يونس القائل

(1) إسحاق بن وهب: البرهان في وجوه البيان، مذكور، ص 74.

(2) أحمد المتوكل: الوظيفة والبنية ـ مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، مطابع منشورات عكاظ، الرباط، 1993، ص 80-90.

(3) J-C. Anscombre et Oswald Ducrot: l'argumentation dans la langue, op. cit, p. 10.

(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، الجزء الأول، ص 109.

في تعريفه للمنطق: "أعني به أنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه وفاسد المعنى من صالحه كالميزان فإني أعرف به الرجحان من النقصان والشائل من الجانح"[1]. أو كقول عبد الله بن عباس: "لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه بالكفر"[2]، ردا على مطالبة الخوارج عليا بالإقرار بالكفر في قولهم: "فليتب بعد إقراره بالكفر نعد له"[3].

وهكذا، يظهر أن النفي يستخدم في المواجهة الاقتناعية لقلب اعتقاد الخصم، والقطع مع ادعائه. والملاحظ، أن هذا النفي السجالي الذي يؤطر المناظرات، يشتغل عبر فعلين لغويين اثنين[4]: الجحد والتعويض.

1- النفي وفعل الجحد في المناظرة:

إن فعل الجحد المتمثل في إنكار أطروحة الخصم، أي سلب رأيه أو المعلومة التي يتبناها تظهره الأمثلة التالية:

- يقول أبو سعيد السيرافي متوجها إلى متى بن يونس: "وليس واضع المنطق يونان بأسرها"[5].
- ويقول كذلك: "لأنه لا سبيل إلى إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها... ما وجدنا لكم إلا ما استعرتم من لغة العرب كالسبب والآلة والسلب والإيجاب والموضوع..."[6].
- يقول الصاحب بن عباد في مناظرته أبا إسحاق الإسفرائيني حول الكسب: "ليس هذا مذهبكم"[7].
- يقول أبو بكر الباقلاني في مناظرته مع إسحاق النصيبي حول رؤية الله تعالى: "إن الشيء لا يرى بالعين"[8].

(1) نفسه، ص 90.
(2) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، الجزء الثاني، ص 91.
(3) نفسه.
(4) أحمد المتوكل: الوظيفة والبنية...، مذكور، ص 102.
(5) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، الجزء الأول، ص 113.
(6) نفسه، ص 122.
(7) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 255.
(8) نفسه، ص 242-243-244.

- يقول أبو الحجاج يوسف بن موسى الضرير صاحب رسالة التنبيه والإرشاد لبعض أحبار اليهود: "أليس قد أمر [الله] الخليل أن يذبح ابنه؟ فقال بلى، (ف) قلت فهل أراد ذبحه؟ فقال: لا.."[1]
- يقول أبو إسحاق الإسفرائيني في مناظرته أحد اتباع المجسمة "هل يجوز أن يقال: أن الله (سبحانه) على العرش مكان له، فقال (أبو اسحاق) لا"[2].

إن الجحد هنا، بما هو إنكار واعتراض، لا يجب أن يكون مطلقا، لأنه لا يكتسي وجاهته واستقامته إلا إذا كان مرجعه "هو عين مرجع قول العارض (نقصد بالمرجع) ما يقصد به قديما أي موضوع القول"[3]. بهذا الشرط يشتغل النفي في المناظرات، إذ هو آلية إقناعية توسع الحوار والجدال بتدخلها في موضوع له خاصية مزدوجة (خلافي ومشترك في الآن نفسه) بين المتناظرين. ليس النفي بهذا الاعتبار إسقاطا سالبا غير مبرر على كلام الخصم، إنه تفنيد يبنى على قوله/ رأيه، ومعلوم بأن الرأي مجال لتكوثر "الاحتمالات [التي] يضاد بعضها بعضا"[4]، والحجة فيه يتم تفنيدها إما "بقياس مضاد أو بإيراد اعتراض"[5]، وهما معا نفي يجحد قول الآخر وينكره.

2- النفي وفعل التعويض في المناظرة

ولا يقف النفي في المناظرة عند حدود الجحد، بل ينجز كذلك فعل التعويض، الذي يتمثل في إبطال معلومة الخصم، وإمداده بمعلومة أخرى يعتبرها المناظر صحيحة. وذلك ما يمكن التدليل عليه بالأمثلة التالية:

- يقول أبو سعيد السيرافي "ليس كل ما في الدنيا يوزن، بل فيها ما يوزن وفيها ما يكال وفيها ما يذرع، وفيها ما يمسح، وفيها ما يحزر..."[6].
- ويقول كذلك مخاطبا متى بن يونس "أنت إذن لست تدعونا إلى المنطق إنما

(1) نفسه، ص 290-291.
(2) نفسه، ص 259-260.
(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 43.
(4) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 187.
(5) نفسه، ص 187.
(6) أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 110.

تدعـو إلـى تعلـم اللغة اليونانية وأنت لا تعرف لغة يونان، فكيف صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟..."[1].

- ويقول أيضا: "وليس واضع المنطق يونان بأسرها، إنما هو رجل منهم وقد أخذ عمن قبله كما أخذ عنه من بعده، وليس هو حجة على هذا الخلق الكثير والجم الغفير..."[2].
- وفـي مقـام آخـر مـن المناظرة يقـول: "إذا حضرت الحلقة اسـتفدت، ليس هذا مكان التدريس هو مجلس إزالة التلبيس مع من عادته التمويه والتشبيه"[3].
- وفي مناظرة الفخر الرازي مع أحد النصارى... فقال النصراني "إني لا أقول في عيسى إنه كان نبيا، بل أقول إنه كان إلاها"[4].

بالتعويـض الـذي تعبـر عنه صيغ "بـل" و"إنما" و"الضمير" وما يتبعها، يحقق النفـي عمليـة الاسـتبدال. إذ يتجـاوز مـا أنكـر لإقرار مـا يجب أن يتبنـى. ومن ثم فهو يحول الاتجاه الحجاجي لصالح أطروحة النافي، متوخيا دفع الغير لمشـاركته اعتقاداتـه. لذلـك اعتبـر الدكتـور طه عبـد الرحمان بأن الاعتـراض، والذي يتحقق بالنفي، تكون "حجيته معاكسة في قوتها الحجية قول العارض"[5].

بالجحد والتعويض، يتأتى للمناظر أن "ينكر ويوجب"[6]، في الآن نفسه ينكر رأي خصمه ويوجب رأيه.

---

(1) نفسه، 111.

(2) نفسه، ص 113.

(3) نفسه، ص 119.

(4) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، الصفحات 283-284-285-286-287.

(5) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 44.

(6) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، الجزء الثالث، ص 755.

المبحث الثاني:

النفي والارتجاع بالتشكيك والتقويم

يتوسل المنع، في المناظرة النفي الذي يؤشر على مسار الاعتراض. هذا الأخير يشتغل بوصفه فعلا ارتجاعيا، إذ يصدر من صاحبه كرد فعل على قول خصمه[1]. وذلك ما يمكن تبينه من خلال الأمثلة التي سبق الاستشهاد بها. فأبو سعيد السيرافي في نفيه "ليس كل ما الدنيا يوزن"[2]، يرد على ادعاء متى بن يونس بأن المنطق ميزان كل شيء. وكذلك عبد الله بن عباس في قوله: "لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه بالكفر"[3]، يرد على ادعاء الخوارج تكفير علي. وذلك ما يبين أيضا من خلال المواجهة بين أبي سعيد ومتى بن يونس، والتي يجسدها هذا المقطع من مناظرتهما "فكأنك تقول لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه. ولا حقيقة إلا ما أبرزوه. قال متى: لا، ولكنكم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث... ولم يجد هذا لغيرهم"[4].

تكشف هذه النماذج أن النفي إنكار يتعقب قولا سبق ادعاؤه أو إثباته، فهو دائما فعل ارتجاعي أوثق بالرد، وليس فعلا ابتداريا. لا غرو، أن يغيب في بداية المناظرات لأن طبيعته بعدية.

وفضلا عن خاصية الارتجاع التي تميز النفي، فإن هذه الآلية الإقناعية تضطلع بدور تشكيكي. إنها تتدخل لكشف التوهم والمغالطة، ومنازعة الخصم أطروحته، أو فتح ثغرات في البناء الإقناعي الذي يستند إليه. لذلك فهي تشتغل بغاية مراجعة الخصم في دعواه بواسطة هذا التشكيك. وتبعا لذلك يقود النفي نحو تعليق أو

(1) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 43.
(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 110.
(3) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.
(4) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 112.

تأجيل "الفصل"[1] في دعوى ما. هكذا فكل مظاهر النفي التي وظفها أبو سعيد السيرافي بنيت على تشكيكه في دعوى متى القائلة بتمام آلة المنطق، أي فيما كان يعتبره متى بن يونس دعوى فاصلة لا يرقى إليها الارتياب.

وقد يشتغل النفي بوصفه تشويشا على الدعوى، فتكون غايته إثارة الاعتراض، وإزعاج الخصم وإرباك بنائه الحجاجي، مما يضطر الخصم في المناظرة إلى بذل جهد مضاعف في إقامة دعواه، أو بذل جهد زائد تأكيدا لما كان يعتقده بديهيا. وذلك ما يمكن استنتاجه من خلال بعض مرامي النفي في المناظرة بين أبي سعيد ومتى. لذلك كان أرسطو يعتبر أن "التفنيد ليس دائما صحيحا، فقد يكون زائفا، لأن من يورد الاعتراض يحاول أن يبين، لا أن الحجة محتملة، ولكن أنها ليست ضرورية"[2].

ولا ينفصل النفي بوصفه اعتراضا عن الغاية التقويمية، إذ أنه لا يسلم بل ينازع، معرضا دعوى الآخر لفحص ناقض، مما يجعل أية دعوى لا ترتفع فوق المنع. وغير خاف أن "تقويم العرض"[3] سبيل للتكوثر الحجاجي والتدافع الإقناعي، لأن من شأنه أن يعين قيمة القول/الدعوى، أي إسناد قيمة محددة له "فيصدق أو يكذب أو يقع بينهما"[4].

بالنفي إذن يختبر الاستحقاق القيمي للدعاوى والأقوال، ومعلوم أن هذه القيمة ليست ماهية مجردة، وإنما مقامية تداولية، تنقلب بـ"تقلب الحاجات والفترات والمقامات"[5]، وبتقلب الأطراف المتحاورة واختلافها. وتلك هي خصائص المناظرة. ويمكن التمثيل على الغاية التقويمية التي يخدمها النفي بالأمثلة التالية:

- يقول أبو سعيد السيرافي: "(...) بل أنت إلى تعرف اللغة العربية أحوج منك إلى تعرف المعاني اليونانية، على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية كما

(1) أرسطو طاليس: فن الخطابة، مذكور، ص 189.
(2) نفسه.
(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، مذكور، ص 43.
(4) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مذكور، ص 54.
(5) نفسه، ص 55-56.

أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية..."[1].

- ويقول كذلك: "إذا قلت: "زيد أفضل إخوته" لم يجز... وإذا قلت: "زيد أفضل الإخوة" جاز" [2].

على هذا الأساس، فإن النفي حجاج تبكيتي أي مضاد Réfutatif، لأن صاحب الادعاء (الخوارج، متى بن يونس، عمرو بن عبيد.. مثلا) يجهد نفسه في حفظ القضية التي يدعيها، في حين يتوجه المعترض إلى إبطالها (أبو سعيد السيرافي، واصل بن عطاء، عبد الله بن عباس...)، فيصبح النفي بمثابة "حجاج يفك الإقناع (...) يقيم مسافة وينفي حكما"[3]. إن مرامه التشويش على التصديق والحيلولة دون إيقاعه بامتحان الدعوى تمهيدا للصرف عنها، وتغيير الاعتقاد. ومعلوم أن هذا الطريق الجدلي يواتي البحث الفكري والفلسفة والمناظرة، كما أثبت ذلك أرسطو من خلال استعراضه لفوائد الجدل[4].

إن الاستراتيجية الحجاجية التي يقودها النفي في المناظرة، تتوخى أساسا الإبطال وتجاوز إثبات نحو إثبات آخر يقام على أنقاض ما ينفى. وفي تحقيقها لهذا البعد الإقناعي، تتيح الغلبة لأحد المتناظرين، مع ما يرافق ذلك من فائدة معرفية، إذ يكون المناظر باعتراضه "قد كشف عما في القضية التي أراد المجيب حفظها من خلل"[5].

---

(1) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 116.
(2) نفسه، ص 120.
(3) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 132.
(4) أرسطو طاليس: منطق أرسطو، مذكور، ص 492.
(5) هشام الريفي: "الحجاج عند أرسطو"، مذكور، ص 154.

الفصل الرابع

الشاهد في المناظرة

المبحث الأول:

الأهمية الحجاجية للشاهد

لتحقيق الاقتناع، تستند المناظرة إلى أقوال تشكل سلطة مرجعية معترفا بها، قادرة على تجاوز معارضة الخصم وانتزاع تسليمه. وهذه الأقوال هي الشواهد. وترتبط تحديدا في التراث العربي الإسلامي بالآيات القرآنية والحديث النبوي والأبيات الشعرية والأمثال والحكم. وهي حسب الدكتور محمد العمري "حجج جاهزة تكتسب قوتها من مصدرها ومن مصادقة الناس عليها وتواترها"[1].

إن متابعة واسعة للمناظرات في التراث العربي الإسلامي، تثبت أن الشواهد التي يتم توسلها، تعتمد أساسا على القرآن الكريم والشعر، بحيث كان استحضارهما مكثفا مع أولوية للقرآن قياسا إلى الشعر. أما الحديث النبوي فلم يكن استدعاؤه إلا لماما. وعليه فإن الاستشهاد في المناظرة نوعان: اقتباس يتمثل بالقرآن، وتضمين يتوسل بالشعر.

وإذا كان الشاهد سلطة تحظى بنفوذ ومصداقية، فإن هاتين السلطتين تختلفان مقدارا. فالقرآن أعلى وأكبر وسائل الاستشهاد في الثقافة العربية الإسلامية، وهذا التفوق الدرجي يجعل منه "الحجة العليا"[2] بتعبير الدكتور طه عبد الرحمان، مما يجعل الفعل الحجي الذي يتم به أكثر إقناعا. لا غرو إذن أن توظفه المناظرة بوصفه الأداة الأمثل لإيقاع التصديق. والشاهد القرآني سلطة غير شخصية، لأنه العقيدة والكتاب المقدس لعموم المسلمين، لذلك يشكل محط إجماع عام، دونه كل الحجج.

أما الشعر فلا تخفى أهميته في الحضارة العربية الإسلامية، إذ هو حسب التعبير المشهور ديوان العرب، يقول الدكتور حمادي صمود: "إن أهمية الشعر في

---

(1) محمد العمري: في بلاغة الخطاب الإقناعي...، مذكور، ص 65.

(2) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مذكور، ص 262-272.

الحضارة العربية الإسلامية باعتباره من أبرز خصائصها، ومدخلا ضروريا لدراستها وفهم روحها أمر لا يحتاج إلى دليل. يكاد يجمع المهتمون بها على أن شأن الشعر فيها لا يوجد في حضارة سـواها. وأنه قل أن نصادف في تاريخ الإنسـانية الطويل قوما اهتموا بأدبهم اهتمام العرب بشـعرهـم"[1]. لذلك كانت للشـعر قوته في البناء اللغـوي والمعرفـي والإقناعـي داخل هذه الثقافة. وليس أدل على ذلك من اعتماده آلة لتفسير القرآن وكشف مقاصده، هذه المنزلة السامية التي تبوأها الشعر في علاقته بكتاب الله، أكسبته حجية قوية وفعالة في تحقيق الترجيح وفي قطع الشغب، وفي إيقاع التصديق.

---

(1) حمادي صمود: التفكير البلاغي عند العرب...، مذكور، ص 23.

المبحث الثاني:
الشاهد القرآني

في أعلى السلم الحجاجي، تنتصب الآيات القرآنية بوصفها القوة الحجاجية الأكثر تأثيرا، وهذه الآيات لا تقتصر على موضع معين داخل المناظرات. فقد تعتمد في الافتتاح وهي حالة قليلة جدا، كما تتوسل في صلب المناظرة (المواجهة والمدافعة)، وفي ذيلها (خاتمتها). والملاحظ أن الاستشهاد بالقرآن يعم المناظرات على اختلاف أنواعها سواء أكانت سياسية (مناظرة عبد الله بن عباس للخوارج) أو كلامية/ دينية مثل مناظرة (واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد)، أو علمية مثل مناظرة (أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس).

ويمكن التدليل على توظيف المناظرات للشاهد القرآني من خلال هذه المقاطع المجتزأة من بعض نصوص المناظرات:

- "فقال ابن عباس: لا ينبغي لمؤمن لم يشب إيمانه شك أن يقر على نفسه الكفر. قالوا: إنه قد حكم. قال: إن الله ﷻ قد أمرنا بالتحكيم في قتل سيد، فقال ﷻ: ﴿... يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنكُمْ...﴾ [سورة المائدة، الآية 95]، فكيف في إمامة أشكلت على المؤمنين؟ فقالوا: إنه قد حكم عليه، فلم يرض، فقال: إن الحكومة كالإمامة...، وكذلك الحكمان لما خالفا نبذت أقاويلهما، فقال بعضهم لبعض: لا تجعلوا احتجاج قريش حجة عليكم، فإن هذا من القوم الذي قال الله ﷻ فيهم: ﴿... بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [سورة الزخرف، الآية 58]. وقال ﷻ: ﴿... وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْمًا لُدًّا﴾[1]. [سورة مريم، الآية 97]".
- "وجلس واصل في الحلقة وسئل أن يكلم عمرا، فقال واصل لعمرو: لم قلت إن من أتى كبيرة من أهل الصلاة استحق اسم النفاق؟ فقال عمرو: لقول الله

(1) المبرد: الكامل في اللغة والأدب، مذكور، ص 91.

تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور، الآية 4]، ثم قال في موضع آخر: ﴿... إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة، الآية 67] فكان كل فاسق منافقا، إذ كانت ألف ولام المعرفة موجودتين في الفاسق، فقال له واصل: أليس قد وجدت الله تعالى يقول: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المائدة، الآية 45]. وأجمع أهل العلم على أن صاحب الكبيرة يستحق اسم ظالم، كما يستحق اسم فاسق، فألا كفرت صاحب الكبيرة من أهل الصلاة، يقول الله تعالى: ﴿... وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة، الآية 257]. فعرف بألف ولام التعريف اللتين في قوله: ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾، كما قال في القاذف: ﴿... وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فسميته منافقا لقوله تعالى: ﴿... إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [التوبة، الآية 67]"[1].

- ويقول أبو سعيد السيرافي شارحا وجوه ومواقع الواو: "ومنها أن تكون مقحمة نحو قول الله ﷻ: ﴿فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ * وَنَادَيْنَاهُ...﴾ [الصافات، الآيتان 103-104] أي ناديناه (...) ومنها معنى الحال في قوله ﷻ: ﴿وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلاً...﴾ [آل عمران، الآية 46] أي يكلم الناس في حال كهولته"[2].
- "ذكر الأئمة من العلماء (رحمهم الله) أنه لما أظهر بشر المريسي القول بخلق القرآن وناظر بين يدي المأمون، عبد العزيز المكي، فقال له عبد العزيز "ما حجتك في خلق القرآن وانظر إلى أحد سهم في كنانتك وارمني به". فقال بشر: "أتقولون إن القرآن شيء أم غير شيء؟ فقال عبد العزيز إن كنت تريد أن الشيء اسم لذاته وأنه كالأشياء فلا، قال [له] بشر: "قد أقررت [ب] أنه شيء وادعيت أنه لا كالأشياء، فائت بنص على ما زعمت". قال عبد العزيز فقلت [له]: قال

(1) الشريف المرتضى: أمالي المرتضى، مذكور، ص 166.
(2) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 118.

الله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [النحل، الآية 40] بقوله تكون الأشياء وليس هو كهي، وإنما تكون الأشياء بقوله وأمر. فقوله خارج عن الأشياء المخلوقة. ألا ترى إلى قوله: ﴿... أَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ...﴾ [الأعراف، الآية 54]. فجمع في لفظ [ـة] الخلق جميع المخلوقات"[1].

ما يمكن ملاحظته من خلال هذه الأمثلة، أن الشاهد القرآني يتوسل بوصفه حجة مثبتة تضمن التعضيد لرأي ما، كما هو الأمر في الحجج القرآنية التي ساقها عمرو بن عبيد تأكيدا لصفة النفاق التي وسم بها "مرتكب الكبيرة". لقد كان يتوخى بالآيات القرآنية الهجوم الإقناعي على مناوئه، بحيث ابتدره بما لا يمكن التشكيك فيه.

هكذا لم يطلق عمرو بن عبيد رأيه مجردا بل أحاطه، عبر الشاهد القرآني، بكل عناصر التقوية والترجيح، ناشدا حسم المناظرة مبكرا لصالحه وفي طورها الأول. ونظرا إلى أن لا سلطة تعلو على القرآن، فقد استمد واصل بن عطاء من المصدر نفسه ما يضاد به قول غريمه. مما يعني أن الشاهد القرآني لا يشتغل داخل المناظرة فقط كحجة مثبتة بل بوصفه كذلك حجة مبطلة، وهو الأمر نفسه الذي يمكن رصده في الاستشهاد القرآني الذي وظفه ابن عباس، ردا على حكم الخوارج. من ثم، فالتنقيب في القرآن عن شواهد تعزيزية وإيرادها في مقام المناظرة ليس إجراء نقليا بل هو توسع عقلاني وتعليلي يجعل المنع والإثبات على حد سواء، مستندين أي مبنيين استدلاليا وإقناعيا.

إن المقاطع السالفة التي انتقيت من بعض المناظرات تثبت كذلك، أن الالتجاء إلى الشاهد القرآني قد يكون بغرض تبرير الانسحاب أو "الهزيمة"، إذ كثيرا ما يعمد المناظر المفحم إلى شرعنة انسحابه من المناظرة بربطه بقوة الدليل القرآني لا بقوة الخصم، وذلك حتى يحفظ ماء وجهه. ويمكن تبين النموذج الممثل لهذه الحالة فيما جرى للخوارج مع عبد الله بن عباس. وهي حالة تؤكد مرة أخرى ما يحظى به القرآن من سلطة مطلقة في الإقناع داخل المجال التداولي الإسلامي العربي.

---

(1) السكوني: عيون المناظرات، ص 208-209.

وقد يكون اعتماد الشاهد القرآني في المناظرة بمثابة حجة قاطعة وأخيرة تضع الحد النهائي للمخالفة أو الاعتراض، فتصبح آلية اعتبار وإقناع معا، فلا يتلوها بعد ذلك إلا الصمت والتسليم. وذلك ما تدل عليه المناظرة "السادسة والثلاثون" التي أوردها السكوني في موضوع اختلاف الصحابة حول موت رسول الله ﷺ، فبعد أن استشهد أبو بكر الصديق بقوله تعالى من [سورة آل عمران، الآية 144]: "﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾. قال - (فنشج) الناس يبكون فارتفع الخلاف. (وفي رواية أخرى تختتم المناظرة بالنهاية التالية) فصدقوه في روايته ونزلوا على قضيته واتفقوا على قوله فزال الخلاف"[1].

وإذا كان بيرلمان ينتهي إلى أن "الاستشهاد يمنح المصداقية"[2]، فإن الشاهد القرآني يتجاوز ذلك ليمنح الرأي الخاص في المناظرة صبغة الإجماع العام أو النهائي.

أخيرا، لقد انتبه الدكتور حسين الصديق إلى أن الاقتباسات القرآنية التي تعتمدها المناظرات غالبا ما تكون مسبوقة بـ: قال تعالى أو قوله ﷻ. وحسب هذا الباحث فإن هذا الإسناد يمنح هذا "الاقتباس ثقلا دينيا أكبر"[3]. إن مواقف الشك أو النفي التي يواجه بها المتناظران آراء بعضهما البعض، تتوقف عندما تتم الإحالة إلى القول الإلهي. لذلك فكل مناظر يقتبس من القرآن، يمنح إقراراته صفة جزمية ويفتح الطريق سالكا نحو الإفحام.

(1) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، ص 157-158.

(2) Chaim Perelman: L'emprie rhétorique, rhétorique et argumentation, op. cit, p. 121.

(3) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 272.

المبحث الثالث:

الشاهد الشعري

اعتبر عبد الفتاح كيليطو بأن الشاهد الشعري سلطة مرجعية في الثقافة العربية الإسلامية، ذلك أن الكاتب أو القائل "ينبىء عن فضله بوفرة وتنوع استشهاداته، ويعاتب إذا لم يتمثل بكلام غيره"(1). كما اعتبر محمد المالكي أن الشاهد الشعري "حجة في ردع الخصم وإفحامه"(2). ومن ثم، فالشعر يستدعى كحجة مرجحة وكشاهد عدل خلال المنافرة والمخاصمة. لا غرابة أن يتوسل المتناظرون في جدالاتهم بالأبيات الشعرية، مراهنين على أثرها في الوجدان، وعلى إصابتها لمواطن حساسة في الوعي الحضاري الجمعي. بسبب ذلك حفلت المناظرات بالعديد من الشواهد الشعرية، ويمكن التمثيل على ذلك بالأمثلة التالية:

- في مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس، يقول أبو سعيد: "فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك، وفي تحقيقه كان اجتهادك إلا نفعا يسيرا من وجه واحد، وبقيت عليك وجوه، فأنت كما قال الأول:
حفظت شيئا وغابت عنك أشياء" (الشطر لأبي نواس).
- ويقول أبو سعيد مخاطبا متى: "أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث في العالم بين جميع من في العالم. ولهذا قال القائل:

العلم في العالم مبثوث ونحوه العاقل محثوث"(3)

(بيت مجهول القائل)

- ويقول أبو سعيد كذلك "للواو وجوه ومواقع، منها معنى العطف في قولك: "أكرمت زيدا وعمرا"، ومنها القسم في قولك "والله لقد كان كذا وكذا" ومنها

(1) عبد الفتاح كيليطو: الأدب والغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، نوفمبر 1997، ص 76.

(2) محمد المالكي: جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، دراسة لغوية أدبية في تفسير القرآن الكريم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس 1994، ص 18.

(3) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، مذكور، ص 112.

الاستئناف في قولك: "خرجت وزيد قائم" لأن الكلام بعده ابتداء وخبر، ومنها معنى رب، التي هي للتقليل نحو قولهم:

وقاتم الأعماق خاوي المخترق"[1] (من الرجز، وقائله رؤبة بن العجاج)

- وفـي مناظـرة أبـي عمـرو بـن العـلاء لعمـرو بـن عبيد في مسـألة صحـة العفو بعـد الوعيـد بالعقـاب وأنـه صفـة مدح وليـس من جنس الكـذب، ورد ما يلي: "(فاستشهد) أبو عمرو بن العلاء مستدلا لطريقة أهل الحق في جواز العفو في حق الله تعالى بعد وعيده، وأنه صفة مدح كقول الشاعر [الطويل]:

وإنـي وإن أوعدتـه أو وعدتـه لمخلـف إيعـادي ومنجـز موعـدي

(...) وذكر أن جميع أهل اللسـان وأهل العقول يستحسـنون العفو. وأن كعب بن زهير مدح رسول الله ﷺ بالعفو، يعني في قوله: [البسيط]

نبئـت أن رسـول اللـه أوعدنـي والعفو عند رسول الله مبذول"[2].

- وفي مناظرة أبي الحسـن الأشـعري والجبائي في منع أن يتسـمى الباري تعالى عاقلا، ورد: "قال أبو الحسن فقلت له: إن كانت العلة هذه فلا (يسمى) الباري تعالـى [حكمـا] لأن الحكمـة فـي (أصل) اللغة مشـتقة من حكمة اللجام، وهي الحديدة التي في فم الدابة، تمنعها من السير ومنه سـمي الحاكم حاكما/ لمنعه من الظلم، قال جرير [الكامل]:

أبـي حنيفـة أحكمـوا سـفهاءكم إنـي أخـاف عليكـم أن أغضبـا

أي امنعوا

وقال حسان بن ثابت [الوافر]:

فنحكـم بالقوافـي مـن هجانـا ونضـرب حيـن تختلـط الدمـاء

أي [فنمنع]"[3].

إن تتبـع الشـاهد الشـعري فـي المناظـرة اعتمـادا على هذه الأمثلـة، يقود إلى

(1) نفسه، ص 118.
(2) السكوني: عيون المناظرات، مذكور، الصفحات: 196-197-198-199.
(3) نفسه، ص 228-229.

الاستنتاج بأن المقاطع الشعرية الموظفة، فيها المسنود إلى صاحبه (جرير، حسان بن ثابت، كعب بن زهير)، وفيها المجرد من الإسناد، مما يشي بأن المناظر المستشهد معني بالقيمة الإسنادية لهذه المقاطع الشعرية، ومعني كذلك بمدى ملاءمتها الإقناعية.

إن هذه النماذج من نصوص المناظرات تثبت أن هذا الفن يوظف الشاهد الشعري كحجة مثبتة على الادعاء. هكذا فحينما يعزز الشاهد قول/ اعتقاد المناظر، ينتفي عن هذا القول عراؤه، ويظهر مسنودا إلى خلفيات معرفية ووجدانية. هذه الخلفيات كفيلة بأن تنقل القول من مجرد رأي خاص إلى اعتقاد مشترك، ومعلوم أن الجمعي أكثر مصداقية وأقرب للإقناع.

إن أقوال المناظرين تصنع حقيقتها أو تبدد غرابتها باعتماد الشعر. ذلك أن سلطة هذا الفن واشتهاره يحولانه في المناظرة إلى حجة مثبتة ترفع عاليا درجة تقبل دعاوى المناظرة، وتتيح أكثر الانخراط فيها.

وكما أن الشاهد الشعري يثبت، فإنه يشتغل كذلك كحجة مبطلة تتوخى نسف ادعاء الخصم، كما هو الأمر في رد أبي سعيد على متى بن يونس في ادعاء هذا الأخير اقتصار العلم على اليونان. ولعل السيرافي يعول هنا، على صفة الاشتهار والسريان العام للشعر، لتسهيل تفنيده لما يدعيه متى.

وقد يشتغل الشاهد الشعري بوصفه "قفلا" يغلق الاستدلال في المداخلة ويعبر عن رجحان الرأي و"تمامه"، مثل استشهاد أبي عمرو بن العلاء في مناظرته لعمرو بن عبيد.

وفي مقامات أخرى من المناظرة، يتخذ الشاهد الشعري وسيلة لإعلان موقف المناظر من خصمه. فيصبح الشعر أداة لتقييم الآخر والحكم عليه كحكم أبي سعيد على متى بالجهل مستشهدا بقول أبي نواس "حفظت شيئا وغابت عنك أشياء".

بواسطة الشاهد الشعري لا يصبح الموقف من الآخر ذاتيا أو ميلا مع الهوى، بل معززا بسلطة أدبية ووجدانية.

وتسمح الأمثلة السابقة كذلك، بملاحظة ميل المناظرين إلى استخدام الشعر، توخيا لـ"الاحتجاج اللغوي"[1]، إذ يصبح الشعر حكما للفصل في قضايا لغوية

(1) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مذكور، ص 273.

مثل ما جرى حول "وجوه ومواقع الواو" في مناظرة أبي سـعيد السـيرافي مع متى بن يونس، أو في تحديد الأصل اللغوي لكلمة "الحكمة" في مناظرة أبي الحسـن الأشـعري للجبائـي. وغيـر خاف أن الفصـل في الاختلاف حول قضايا اللغة داخل مجـال الثقافـة العربيـة الإسـلامية ارتبط فضـلا عن القرآن بالشـعر، مما يجعل هذا الأخير سلطة نافذة تحسم في التضاربات اللغوية بين المتناظرين.

وعموما فإن الشاهد الشعري يشتغل في المناظرة بوصفه حجة قد تكون مثبتة أو مبطلـة، إلا أنهـا فـي الحالتين معـا، تتوخى تقوية موقف أو ترجيحه أو "نصره"، ومن ثم القيمة الإقناعية لهذا الشاهد.

خاتمة الباب الثالث

استنادا إلى ما توفره مباحث علم المعاني في البلاغة العربية والتداولية ونظريات أفعال الكلام ونظريات الحوار ومباحث الحجاج من آليات كاشفة للخصائص الإقناعية في الخطاب، وعبر الاشتغال بشكل رئيسي على متن مكون من ثلاث مناظرات (مناظرة أبي سعيد السيرافي ومتى بن يونس، ومناظرة عمرو بن عبيد وواصل بن عطاء، ومناظرة عبد الله بن عباس للخوارج) فضلا عن الاستئناس بمناظرات أخرى عديدة، انتهى التطبيق في الباب الثالث إلى أن المناظرة مجال مثالي لاشتغال الحوار. وهو حوار يتخذ فيها صبغة مباشرة نظرا لطابع المقابلة الذي يميزها. وتتمظهر هذه المباشرة في اعتماد تقنية السؤال/ الجواب، وفي تقاطب الضمائر التي تنظم فضاء الخطاب وتحدد أطرافه.

وفي البناء الحواري للمناظرة، تؤشر أدوار الكلام في انتظام توزيعها، على التناوب بين المتدخلين وعلى حرصهما على المشاركة والتبادل والمفاوضة. وهي تعكس في كثافتها وتواترها مقاصد حجاجية. وقد يكون التوزيع المنتظم لأدوار الكلام داخل المناظرة عرضة للخرق إما بالصمت أو بقطع كلام أحد المتناظرين، أو بالانشباك أو باستبداد أحد المتناظرين. والهدف دائما إقناعي.

إن الحوار يتوسع في المناظرة أساسا عبر التناقض (تناقض المداخلات والآراء والأفكار) ويغلق بالمصادقة أو بافتقاد الجواب أو بسقوط الاستدلال...

أما أفعال الكلام التي تشكل عماد البناء الحواري في المناظرة فهي إما عبارات حكمية أو عرضية. لقد كشف الاشتغال التطبيقي على المناظرة أن الاستفهام يحظى فيها بوضع مركزي، إذ يشكل الوسيلة الأكثر استخداما، إنه محرك للسجال والاستدلال والتوليد، يصاحب العمليات الحجاجية في المناظرة سواء في طور افتتاحها أو في طوري المواجهة والمدافعة فيها. ومن ثم فهو محمل بمقصديات إقناعية مثل الاستنكار والتقرير والتوريط والسؤال الجوابي.

إن توظيف النفي في المناظرة يستجيب لحاجات النقض والاعتراض والانتقاد، وهو يضطلع إما بدور الجحد أو التعويض. كما يشكل آلية تشكيكية وتقويمية.

أما استحضار الشاهد سواء القرآني أو الشعري فقد دل اشتغاله في المناظرة على أهداف الإفحام والإقناع، بالاستناد إلى سلط مرجعية تحظى بالنفوذ والمصداقية داخل مجال الثقافة العربية الإسلامية.

خاتمة

أتاحت رحلة الكتاب، بالرغم من تداخل قضايا الموضوع فيها، تجميع بعض الخلاصات التي يمكن إقرارها بوصفها مخرجات البحث. هذه النتائج كانت مزدوجة تخص من جهة بلاغة الإقناع (الحجاج)، ومن جهة أخرى، تخص المناظرة، لما بين المبحثين من تداخل ووثيق اتصال.

ويمكن إجمال هذه النتائج في:

- إن قوة البلاغة في ارتباطها بالإقناع، ذلك ما دلت عليه ظروف ميلادها، وعصور ازدهارها وكذلك عودتها "المظفرة" منذ خمسينيات القرن العشرين. هكذا كشف البحث في متابعته لتاريخ البلاغة الأوروبية، أنها نشأت عن المرافعات. وكانت تتوخى استمالة القضاة والإقناع بالحق الشخصي لاسترجاع الملكيات المنزوعة. وخلال الحقبة اليونانية، كان السوفسطائيون معلمي خطابة، يستنفرون ملكاتهم القولية للتأثير على الجموع وتوجيه الرأي العام. وبعد إثارته للخلفيات السياسية والمعرفية التي حدت بأفلاطون لمعارضة خطابة السوفسطائيين، خلص البحث إلى أن صاحب المدينة الفاضلة دافع عن الإقناع المسنود بالفلسفة والمشدود لقيم العدل والخير. أما رصد مساهمات أرسطو طاليس، فقد انتهى إلى أن هذا الفيلسوف الإغريقي نظر لنظام حجاجي متكامل، جدلي وخطابي وتبكيتي.

إن إحاطة البحث بجملة من الأنساق البلاغية الغربية الحديثة قد أتاحت الوقوف عند الطابع الإقناعي لهذه الأنساق، أي اندراجها تحت ما شاع اليوم باسم الحجاج. فمشروع بيرلمان يستعيد أسس البلاغة الأرسطية ويفصل في تقنيات الإقناع. أما حجاج ديكرو وأنسكومبر فيتخذ طابعا لغويا داخليا. وبخصوص نسق ميشال ماير استنتج البحث أن هذا المشروع، الذي يعكس زواجا وثيق العرى بين الفلسفة والبلاغة، قد جعل الاستشكال مولد الحجاج. أما استحضار موشلر، فقد أثبت أن الأفق البلاغي لهذا اللساني يقوم على اعتبار الحوار اشتغالا تداوليا وحجاجيا بالأساس.

إن حيوية البلاغة اليوم، تأتي وفق ما انتهى إليه البحث، من المجالات الجديدة والمتعددة لاشتغالها. ومن توسعها المسنود بالكثير من المعارف (الفلسفة والنحو والمنطق...)، وأساسا من تجاوزها ونقدها للمجال الضيق الذي طالما اختزلها في الحلية والصور ومحسنات الأسلوب.

- إن بلاغة الإقناع لم تكن حكرا على المدونة البلاغية الغربية، بل شهدت حضورا خصبا في التراث العربي الإسلامي. وقد كانت إسهامات الجاحظ وابن وهب والسكاكي، تعبيرا مؤسسا وواعيا عن هذا الحضور. فإذا كان الجاحظ قد اهتم بتدقيق الشروط البلاغية التي تمنح الخطاب خواص التبليغ والتأثير، فإن إسحاق بن وهب ألح على بيان معرفي قوامه الحجة ومؤداه الاعتبار والاعتقاد. في حين أن السكاكي دافع عن بلاغة استدلالية تراهن على المقام والمقصد. إلا أن بلاغة الإقناع لم يكتب لها التوسع، كما لم تحظ بالتطوير في ثقافتنا. إذ انحسرت لتعم بدلها بلاغة الصورة. ومن المفارق، أن نتاجات الثقافة العربية الإسلامية في جنسين إقناعيين هما (الخطابة والمناظرة) كانت تؤهل بشكل واعد للاعتناء بالإقناع، مقارنة بالبنية اليونانية التي ارتبط الإقناع فيها أكثر بجنس الخطبة.
- إن المناظرة بوصفها جنسا حجاجيا تبلور في الثقافة العربية الإسلامية بفعل عوامل دينية وسياسية وثقافية/ حضارية. فالعوامل الدينية، ارتبطت بالدعوة السمحة والمفتوحة للقرآن، بحيث شكلت خصائصه الحوارية والجدالية دافعا قويا نحو تبلور جنس المناظرة ونشاطه. وارتبطت العوامل السياسية بالتدافع بين الشرعيات وأوجه الصراع السياسي حول الخلافة. أما العوامل الثقافية/ الحضارية فتعود إلى الصراعات المذهبية وحصيلة التفاعل بين المذاهب والأفكار والمرجعيات والأجناس والأقوام... وهي عوامل ساعدت على تطور هذا الخطاب وشجعت على تناميه. فكانت النتيجة أن شكلت المناظرة جنسا قائم الذات مستوي المعالم. كما انبث منهجها في صلب خطابات الثقافة العربية الإسلامية على اختلاف ميادينها واهتماماتها.
- إن المناظرة في التراث جسدت الدليل الحي على اقتناع الثقافة العربية الإسلامية بالحوار، واحتضانها الواسع للتعدد والاختلاف في المواقف والآراء والتصورات،

ليس داخل بنيتها فقط، بل وكذلك في علاقة مع بنيات حضارية خارجية.

- إن المناظرة في التراث العربي الإسلامي جسدت المسار الخصب للتفاعل والانفتاح الذي سلكته هذه الثقافة، إذ لم تكن منغلقة على نفسها أو محترزة إزاء الآخر وتياراته، لقد حاورت هذه الثقافة من خالفها، وقبست مما أقنعها. وخلال فترة تاريخية مهمة، وفي سياق حجاجي منتج، أثرت هذه الثقافة وتأثرت، وعوض الحوار الإكراه، وشهدت "بغداد" و"الأندلس" المظاهر الأرقى لأجواء متسامحة أقرت التعايش والتحمل المتبادل.
- إن المناظرة في التراث العربي الإسلامي لم تكن مواجهة عميقة أو اختلافا عدميا، بل شكلت وسيلة للمفاعلة العقلية، وعاملا منتجا للقيم والأفكار. ومن ثم، غايرت العديد من أشكال التناظر الغربية.
- إن المناظرة في التراث العربي الإسلامي لم تكن ممارسة خطابية ومعرفية سائبة، بل أحكمت بقواعد وآداب على المتناظرين التزامها. ولذلك أحاطها القدامى بشروط جعلتها ممارسة منتجة لا مماحكة عقيمة، كما قيدت الطرفين المشاركين فيها باحترام الاختلاف وتقدير المسافة بين الأفكار. لقد حددت المناظرة لطرفيها حقوقا وواجبات وأقرت "طقوسا" مساعدة لها على أداء دورها المعرفي، واختصت بمجالس معينة حفظت لها هيبة العلم وفائدته. لقد أثبت البحث أن المشاركين في المناظرة يتراوحان بين منازل الادعاء والمنع، منتهجين التدليل طلبا للصواب، وسعيا نحو الإفحام أو الإلزام. هذا التواجه المنتج الذي يجري داخل مجالس علمية، يقيد المتناظرين بجملة من الآداب، فيها اعتبار الآخر والاحتراز عن الضحك ورفع الصوت، والابتعاد عن المكابرة، والاستعداد للمشاركة في بناء المعرفة.
- إن الآليات الحجاجية التي توفر للمناظرة خاصيتها الإقناعية، تجلت، حسب ما خلص إليه البحث، في طريقة البناء الحواري، هذا البناء الحواري يؤشر عليه توزع الضمائر وأدوار الكلام وأفعاله، وتقنيات توسيع الحوار أو إغلاقه. فالضمائر الشخصية تحيل باختلافها على التفاعل الحجاجي في المناظرة. أما أدوار الكلام فتشف عن طريقة تنظيم التناوب بين المتدخلين وتكشف عن

تقنيات خرقه. وبخصوص أفعال الكلام، أبان البحث عن استناد المناظرة أساسا إلى عبارات العرض والحكم. كما انتهى تحليل المناظرات إلى أن توسيع الحوار فيها يتم عبر التناقض، أما الإغلاق فقد يكون إفحاما أو إلزاما. ويتجلى الإقناع في هذا الجنس كذلك من خلال التشغيل الحجاجي للاستفهام، الذي يتحول عن دلالته الحقيقية، ويتجاوز "براءته" و"حياده" ليصبح أداة لإيقاع الطرف الآخر، أو استدراجه من خلال مضامين التبرير والتوريط والاستنكار والتقرير التي تلبسه. ويتمظهر الحجاج في المناظرة أيضا، من خلال تشغيل النفي في مقصديات النقض والاعتراض والجحد أو التعويض، التي تحكم التعاطي مع الرأي المنافس. وفضلا عن ذلك، تستعين المناظرة خدمة لهدفها الإقناعي، بالشاهد، أساسا القرآني والشعري، لما لهما من سلطة في الإفحام وتحقيق الاعتقاد.

- أخيرا، إن أطوار البحث قادت إلى تجديد الاقتناع بأن المناظرة تبقى الخطاب الأكثر حجاجية وحوارية، وعليه فإنها تمنح إمكانات واسعة لاكتشاف ما تحتويه من آليات إقناعية عديدة ومتنوعة. في الطريق نحو هذه الخلاصة، عرف الكتاب ببعض المرجعيات الحجاجية الغربية، ذات الفعالية في تحليل الخطابات الإقناعية، وأبرز أهمية المناظرة في التراث العربي الإسلامي، وتوسع في المقاربة التطبيقية لنصوصها.

بهذا يأمل الكتاب أن يكون قد أكد افتراضاته وقناعاته الأولى حول الموضوع بتحويلها إلى إثباتات واعتقادات مبنية. وصاحب هذا العمل إذ يعترف بانجذابه حد الافتتان إلى هذا الموضوع، يدرك أن العناية الوافية بقضاياه المتعددة تتطلب مجهودات متواصلة وأكثر تفصيلا.

من أعلام أدب المناظرة
في التراث العربي الإسلامي

- الإسـفرائيني أبو إسـحاق، إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، عالم بالفقه والأصول، متكلم شافعي أشعري (توفي 418هـ - 1027م)، انظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 61/ م1، وانظر **عيون المناظرات** للسكوني، ص 341.
- الأشعري أبو الحسن، علي بن إسماعيل، هو المتكلم السني الشهير الذي خرج من الاعتزال وأصبحت تنسـب إليه فرقة الأشـعرية (260هـ - 873م/ 324هـ - 935م)، انظر **عيون المناظرات** للسـكوني، ص 242، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 332/ م1.
- الباقلانـي أبـو بكـر، (توفـي 403هــ)، محمـد بـن الطيب بن محمد بن القاسـم المعروف بالباقلاني البصري، متكلم أشعري، انظر **عيون المناظرات** للسكوني، ص 343، وانظر **وفيات الأعيان**، ص 403/ ج3.
- البصري الحسن، واعظ ومحدث سني خرج عنه واصل بن عطاء عندما أثيرت مشـكلة مرتكـب الكبيـرة (20هـ/ 642م - 110هــ/ 728م) انظر **عيون المناظرات** للسكوني، ص 348.
- الجبائـي أبـو علـي، متكلم معتزلي (235هـ/ 849م - 303هـ/ 915م)، شـيخ أبي الحسن الأشعري ثم خصمه، انظر **عيون المناظرات** للسكوني، ص 346.
- أبو الحجاج يوسـف بن موسـى، نحوي وفقيه أندلسـي (توفي 520هـ/ 1126م)، انظر **عيون المناظرات** للسكوني، ص 376.
- أبـو حنيفـة، وهـو النعمان بن ثابت، فقيه كوفي، وأحد الأئمة الأربعة المشـاهير (80هــ/ 699م - 150هــ/ 767م)، انظـر **عيـون المناظرات** للسـكوني، ص 349، وانظر **وفيات الأعيان**، ص 39/ ج5.
- الرازي فخر الدين، متكلم اشعري، انظر **عيون المناظرات** للسكوني، ص 350.

- السفاح أبو العباس، عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس الخليفة العباسي الأول، انظر **عيون المناظرات للسكوني**، ص 353، وانظر **الأعلام** للزركلي خير الدين، ص 116/ م4.
- السيرافي أبو سعيد، الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي المعروف بالقاضي، كان معتزليا. سكن بغداد وهو نحوي ولغوي وأديب، انظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 210/ ج2.
- الصالحي، رئيس فرقة اعتزالية مسماة باسمه، انظر **عيون المناظرات**، ص 356.
- الصديق أبو بكر عبد الله بن قحافة، أول الخلفاء الراشدين، (توفي سنة 13هـ/ 634م)، انظر **عيون المناظرات**، ص 345، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 102/ م4.
- ابن أبي طالب، علي، ابن عبد المطلب الهاشمي القرشي، ابن عم الرسول ﷺ وصهره ورابع الخلفاء الراشدين (قتل سنة 40هـ/ 660م)، انظر **عيون المناظرات**، ص 362، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 295/ م4.
- ابن الطلاع، محمد بن الفرج (404هـ/ 1013م - 497هـ/ 1104م) فقيه ومحدث قرطبي، انظر **عيون المناظرات**، ص 357.
- ابن العاص عمرو، ابن وائل نائب معاوية في التحكيم (توفي سنة 43هـ/ 664م)، انظر **عيون المناظرات**، ص 363، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 79/ م5.
- ابن عباد، الصاحب، ابن اسماعيل، أديب معتزلي، وزير عضد الدولة البويهي، غلب عليه الأدب. (326هـ/ 977م - 385هـ/ 995م)، انظر **عيون المناظرات**، ص 335، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 316/ م1.
- ابن عباس، عبد الله، هو عبد الله بن العباس بن عبد المطلب، صحابي اشتهر بتبحره في العلم، (توفي سنة 68هـ/ 687م)، وهو جد العباسيين، انظر **عيون المناظرات**، ص 358.
- ابن عبيد، عمرو متكلم معتزلي بصري (80هـ/ 699م - 144هـ/ 761م) ويكنى "أبا عثمان" مولى لبني العدوية من بني تميم، كان واعظا، حسن الأدب

وحسن اللسان، شيخ المعتزلة في عصره وأحد الزهاد المشهورين، انظر **عيون المناظرات**، ص 363، وانظر **أمالي المرتضى** للشريف المرتضى، ص 169-170، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 81/ م5.

- ابن عطاء، واصل: متكلم يعتبر في الغالب مؤسس المعتزلة (80هـ/ 699م - 131هـ/ 748م). ويكنى أبا حذيفة، وقيل إنه مولى بني ضبة، وقيل: مولى بني مخزوم، وقيل: مولى بني هاشم، معروف بالغزال وكان واصل ألثغ في الراء، قبيح اللثغة، فكان يخلص من كلامه الراء، يعدل عنها في سائر محاوراته وواصل هو أول من أظهر المنزلة بين المنزلتين. انظر **عيون المناظرات**، ص 374، انظر **أمالي المرتضى** للشريف المرتضى، ص 163-165/ م1، وانظر **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ص 60/ ج5.
- ابن العلاء أبو عمرو، ابن عمار التميمي البصري، لغوي (70هـ/ 690م - 154هـ/ 771م)، انظر **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ص 138/ ج3، انظر **عيون المناظرات** للسكوني.
- الكسائي، أبو الحسن (توفي 189هـ)، علي بن حمزة بن عبد الله بن عثمان بن فيروز الأسدي الولاء الكوفي، أحد القراء السبعة، انظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 283/ م4.
- المأمون عبد الله بن هارون الرشيد بن محمد المهدي بن أبي جعفر المنصور، خليفة عباسي جعل من نظرية خلق القرآن مذهب الدولة (170هـ/ 786م - 218هـ/ 933م)، انظر **عيون المناظرات**، ص 367، وانظر **الأعلام** لخير الدين الزركلي، ص 142/ م4.
- المريسي بشر فقيه مصري شافعي (138هـ/ 755م - 218هـ/ 833م)، تناظر مع عبد العزيز المكي في مشكلة خلق القرآن، انظر **عيون المناظرات**، ص 374.
- ابن معاوية، إياس: فقيه بصري اشتهر بذكائه (46هـ/ 666م - 122هـ/ 940م)، انظر **عيون المناظرات**، ص 343.
- المكي، عبد العزيز: متكلم سني (توفي سنة 235هـ/ 849م) كافح نظرية خلق القرآن، انظر **عيون المناظرات**، ص 370.

- النصيبي أبو إسحاق، أبو إسحاق النصيبي معتزلي بصري، انظر **عيون المناظرات**، ص 372.
- ابن يونس، متى: أبو بشر متى بن يونس، أبو يونان، من "ديرقنى" كان نصرانيا عالما بالمنطق، نزل "بغداد" عام 320هـ واستوطنها ومات بها 328هـ. انتهت إليه رئاسة المنطقيين في عصره، انظر **عيون الأنباء** لابن أبي أصيبعة، ص 235/ ج1.

المَصَادِرِ وَالمَرَاجع

المصادر والمراجع باللغة العربية

ارحيلة، عباس:

- الأثـر الأرسـطي فـي النقـد والبلاغة العربيين إلى حدود القـرن الثامن الهجري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط - سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 40، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1999.
- البحـوث الإعجازيـة والنقـد الأدبـي إلـى نهاية القـرن الرابع الهجـري، تصدير، الدكتـور أمجـد الطرابلسـي، دار اليمامـة للنشـر والإعـلام، مطبعـة دار وليلـي، مراكش، ط1 1997م.

أرسطو طاليس:

- فـن الخطابـة، ترجمـه عـن اليونانية وعلـق عليه وقدم له الدكتـور عبد الرحمان بدوي، طباعة ونشر دار الشؤون الثقافية العامة، آفاق عربية، بغداد، الطبعة الثانية 1986.
- منطق أرسطو (ثلاثة أجزاء)، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمان بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1980.

أرمينكو، فرانسواز:

- المقاربة التداولية، ترجمة سعيد علوش، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1987.

أعراب، حبيب:

- "الحجاج والاستدلال الحاجي: عناصر استقصاء نظري"، مجلة (عالم الفكر)، المجلد 30، الكويت، يوليوز/ سبتمبر 2001.

أفاية، محمد نور الدين:

- "الآخـر فـي التصـور العربـي الإسـلامي، في المناظـرة وآليات الحكـم"، مجلة

(الصورة)، السنة الثانية، العدد الثاني، خريف 1999.

أفلاطون:

- جمهوريـة أفلاطـون، نقلهـا إلـى العربية حنـا خباز، دار القلم، بيـروت - لبنان، الطبعة الثانية 1980.
- الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، دار الكتاب العربي، مصر، الطبعة الثانية 1968.
- فايـدروس أو عـن الجمـال ترجمـة وتقديـم الدكتورة أميرة حلمـي مطر، مكتبة الدراسات الفلسفية، دار المعارف بمصر القاهرة، الطبعة الأولى (د.ت).

الأمين، محمد سالم ولد محمد:

- "مفهـوم الحجـاج عنـد بيرلمـان وتطـوره في البلاغـة المعاصـرة"، مجلة (عالم الفكر)، المجلد الثامن والعشرون، الكويت، العدد الثالث، يناير/ مارس 2000.

أمين، أحمد:

- ضحـى الإسـلام، الجـزء الأول، مكتبة النهضة المصريـة، القاهرة، الطبعة الثامنة 1974.
- ضحـى الإسـلام، الجـزء الثاني، مكتبة النهضة المصريـة، القاهرة، الطبعة الثامنة 1974.
- ضحى الإسـلام، الجزء الثالث، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة 1974.

أوستن، جون:

- نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الأشياء بالكلام، ترجمة عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 1981.

أومليل، علي:

- "المجالس والثقافة العربية، مجلس أبي سليمان السجستاني"، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العدد 3 ذو الحجة 1410هـ يونيو 1990م.

بارت، رولان:

- البلاغة القديمة، ترجمة وتقديم عبد الكبير الشرقاوي، نشر الفنك للغة العربية، نشر بمساهمة القسم الثقافي للسفارة الفرنسية بالمغرب 1994.

بدوي، عبد الرحمان:

- ربيع الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة 1979.

بلدي، نجيب:

- دروس في تاريخ الفلسفة، أعدها للنشر الطاهر وعزيز - كمال عبد اللطيف، دار توبقال للنشر، البيضاء - المغرب، الطبعة الأولى 1987.

بليث، هنريش:

- البلاغة والأسلوبية، نحو نموذج سيميائي لتحليل النص، ترجمة محمد العمري، منشورات دراسات سال، البيضاء، الطبعة الأولى 1989.

التوحيدي، أبو حيان:

- الإمتاع والمؤانسة 3 أجزاء، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين منشورات المكتبة العصرية، بيروت - صيدا (د.ت).
- المقابسات، تحقيق وتعليق حسين السندوبي، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة - تونس، جويليه 1991.

الجابري، محمد عابد:

- نقد العقل العربي -1- تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - البيضاء، الطبعة الرابعة، أيلول 1991.
- نقد العقل العربي -1- بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت - البيضاء، الطبعة الثالثة 1993.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر:

- البيان والتبيين، 4 أجزاء، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت (د.ت).

حاجي، خليفه:

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1419هـ - 1999م.

حرب، علي:

- العالم ومأزقه: منطق الصدام ولغة التداول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 2002.

حسان، تمام:

- اللغة العربية معناها ومبناها، الشركة الجديدة، دار الثقافة، البيضاء (د.ت).
- الأصول: دراسة إيبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي (النحو، فقه اللغة، البلاغة)، دار الثقافة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1981.

الحلوي، عبد الرحيم:

- الجملة الخبرية والجملة الإنشائية، دراسة تداولية. رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في شعبة اللغة العربية وآدابها. تخصص: لسانيات عربية. تحت إشراف الدكتور عبد الوهاب التازي سعود، بجامعة سيدي محمد بن عبد الله - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - فاس، السنة الجامعية 1409هـ - 1988م/ 1989م.

الحمزاوي، محمد عبيد:

- فن الحوار والمناظرة في الأدبين الفارسي والعربي في العصر الحديث: دراسة مقارنة، مركز الإسكندرية للكتاب، الطبعة الأولى 2001.

ابن خلدون، عبد الرحمان:

- مقدمة ابن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1413هـ/ 1993م.

ابن خلكان، أحمد:

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، مصر، الطبعة الأولى 1948.

أبو خليل، شوقي:

- الحوار دائما وحوار مع مستشرق، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، الطبعة الثانية 1415هـ - 1994م.

أبو ريان، محمد علي:

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية 1976.

الريفي، هشام:

- "الحجاج عند أرسطو"، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج سلسلة آداب، مجلد 39، 1998.

ريكور بول:

- "البلاغة والشعرية والهيرمينوطيقا"، ترجمة مصطفى النحال، مجلة (فكر ونقد)، السنة الثانية، العدد 16، فبراير 1999.

الزركلي، خير الدين:

- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة السادسة 1984.

ستيس، وولتر W-T.stace:

- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ - 1987 م.

سرحان، جمال:

- المسامرة والمنادمة عند العرب حتى القرن الرابع الهجري، دار الوحدة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1981.

السكاكي، أبو يعقوب يوسف:

- مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية،

بيروت - لبنان، الطبعة الثانية 1407 هـ - 1987م.

السكوني، أبو علي عمر:

- عيون المناظرات، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسية، 1976.

المرتضى، الشريف:

- أمالي المرتضى، أو غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة 1998.

الشيخ، محمد والطائري، ياسر:

- مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، تعريب وتقريب محمد الشيخ وياسر الطائري، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، شباط/ فبراير 1996.

الصديق، حسين:

- المناظرة في الأدب العربي الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، القاهرة، الطبعة الأولى 2000.

صليبا، جميل:

- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جزءان، الشركة العالمية للكتاب، بيروت - لبنان 1414هـ - 1994م.

صمود، حمادي:

- التفكير البلاغي عند العرب: أسسه وتطوره إلى القرن السادس مشروع قراءة، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، الطبعة الثانية 1994.
- "مقدمة في الخلفية النظرية للمصطلح"، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39 - 1998.

صولة، عبد الله:

- "الحجاج أطره ومنطلقاته وتقنياته من خلال مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة، لبرلمان وتيتكاه" ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، بإشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39، 1998.

ضيف، شوقي:

- العصر الإسلامي، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة 1963.
- العصر العباسي الأول، دار المعارف بمصر، الطبعة السادسة 1976.
- الفن ومذاهبه في النثر العربي، دار المعارف بمصر، الطبعة الخامسة (د.ت).
- البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف مصر، الطبعة الثانية (د.ت).

طاش، كبرى زاده:

- "شرح آداب البحث"، مجلة (المناظرة)، السنة الثانية، العدد 3، ذو الحجة 1410، يونيه 1990.

طبانه، بدوي:

- البيان العربي، دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى، مكتبة الأنجلو المصرية، مطبعة الرسالة، الطبعة الثالثة 1381 هـ - 1962م.

طه، عبد الرحمان:

- تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 1994.
- فقه الفلسفة -1-، الفلسفة والترجمة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 1995.
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 1998.

- فقه الفلسفة -2-، القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، الطبعة الأولى 1999.
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، الطبعة الثانية 2000.
- حوارات من أجل المستقبل، كتاب الجيب، الكتاب 13، منشورات جريدة الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، أبريل 2000.

عبد الله، محمد حسن:

- "المنهج وأدب الحوار في مناظرة السيرافي ومتى"، مجلة (البيان الكويتية)، العدد 368، الكويت، مارس 2001.

عبد الله، محمد فتحي:

- الجدل بين أرسطو وكانط: دراسة مقارنة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت - الحمراء، الطبعة الأولى 1415 هـ - 1995م.

ابن عبد ربه، الأندلسي:

- العقد الفريد، تحقيق محمد عبد القادر شاهين، الجزء الثاني، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت، الطبعة الأولى 1419 هـ - 1998م.

العروي، عبد الله:

- مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب - بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة 2001.

العزاوي، أبو بكر:

- "نحو مقاربة حجاجية للاستعارة" مجلة (المناظرة)، السنة 2، العدد 4، مايو 1991م.
- "الحجاج والشعر، نحو تحليل حجاجي لنص شعري"، مجلة (دراسات سيميائية أدبية لسانية)، العدد 7، 1992.
- "البنية الحجاجية للخطاب القرآني، سورة الأعلى نموذجا"، مجلة (المشكاة)،

العدد 19، وجدة 1994.

- "الجوانب الحجاجية للصورة: الصورة الإشهارية نموذجا"، مجلة (عالم التربية)، عدد 11، 2001.
- "سلطة الكلام وقوة الكلمات"، مجلة (المناهل)، السنة 25، الرباط، صفر 1422، ماي 2001.

العسكري، أبو هلال:

- كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت 1406هـ - 1986م.

عصفور، جابر وآخرون:

- "المجاز والتمثيل في العصور الوسطى"، دار قرطبة، البيضاء، الطبعة الثانية 1993.

العمري، محمد:

- في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، دار الثقافة والنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986.
- "المقام الخطابي والمقام الشعري في الدرس البلاغي"، مجلة (دراسات سيميائية أدبية لسانية)، العدد 5، خريف - شتاء 1991.
- الموازنات الصوتية في الرؤية البلاغية، نحو كتابة تاريخ جديد للبلاغة العربية، منشورات مجلة (دراسات سيميائية أدبية لسانية) دراسات سال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1991.
- البلاغة العربية، أصولها وامتداداتها، أفريقيا الشرق - الدار البيضاء - المغرب - بيروت - لبنان 1999.

فضل الله، محمد حسين:

- الحوار في القرآن، قواعده، أساليبه، معطياته، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الخامسة 1407هـ - 1987م.

القارصي، محمد علي:

- "البلاغة والحجاج من خلال نظرية المساءلة لميشال ماير"، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39، 1998.

كروم، أحمد:

- الاستدلال في معاني الحروف، دراسة في اللغة والأصول، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، الطبعة الأولى، دجنبر 2000.

الكلنبوى، إسماعيل:

- "رسالة في آداب البحث والمناظرة"، مجلة (المناظرة)، السنة الثالثة، العدد 5، ذو الحجة 1412، يونيه 1992.

كيليطو، عبد الفتاح:

- الأدب والغرابة، دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، نوفمبر 1997.
- المقامات، السرد والأنساق الثقافية، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، البيضاء، الطبعة الأولى 1993.

كنون، عبد الله:

- النبوغ المغربي في الأدب العربي، 3 أجزاء، الطبعة الثالثة، ربيع الثاني 1380هـ/ أكتوبر 1960.

لويس، جون:

- مدخل إلى الفلسفة، ترجمة أنور عبد الملك، دار الحقيقة للطباعة والنشر، المكتبة الاشتراكية، بيروت، الطبعة الرابعة 1403 هـ - 1983.

المالكي، محمد:

- جهود الطبري في دراسة الشواهد الشعرية في (جامع البيان عن تأويل آي

القرآن)، دراسة لغوية أدبية في تفسير القرآن الكريم، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس 1994.

مبارك، زكي:

- النثر الفني في القرن الرابع (جزءان)، مصر الجديدة، 22 يناير سنة 1934.

المبخوت، شكري:

- "نظرية الحجاج في اللغة"، ضمن أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39، 1998.

المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد:

- الكامل في اللغة والأدب (جزءان) مؤسسة المعارف، بيروت - لبنان 1423 هـ - 2002م.

المتوكل، أحمد:

- اللسانيات الوظيفية، مدخل نظري، منشورات عكاظ، الرباط 1988.
- الوظيفة والبنية، مقاربات وظيفية لبعض قضايا التركيب في اللغة العربية، مطابع منشورات عكاظ، الرباط 1993.

محمود، زكي نجيب وأمين، أحمد:

- قصة الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثامنة 1981.

المرتضى، الشريف:

- أمالي المرتضى، أو غرر الفوائد ودرر القلائد، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة 1998.

المسعودي:

- مروج الذهب ومعادن الجوهر، اعتنى بها الدكتور يوسف البقاعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى 1422هـ - 2002م.

مطلوب، أحمد:

- أساليب بلاغية: الفصاحة، البلاغة، المعاني، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى 1980.

مندور، محمد:

- الأدب وفنونه، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة، مصر 1980.

ابن منظور، الإفريقي المصري:

- لسان العرب، المجلد الخامس، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة 1994.

مورو، فرانسواز:

- البلاغة، المدخل لدراسة الصور البيانية، ترجمة محمد الوالي وعائشة جرير، منشورات الحوار الأكاديمي والجامعي، المحمدية، الطبعة الأولى 1989.

النويري، محمد:

- "الأساليب المغالطية مدخلا لنقد الحجاج"، ضمن: أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف حمادي صمود، جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، تونس 1، كلية الآداب منوبة، فريق البحث في البلاغة والحجاج، سلسلة آداب، مجلد 39، 1998.

هلال، محمد غنيمي:

- النقد الأدبي الحديث، دار العودة، بيروت 1987.

الوعر، مازن:

- "الاتجاهات اللسانية المعاصرة ودورها في الدراسات الأسلوبية"، مجلة (عالم الفكر)، المجلد الثاني والعشرون، العدد الثالث والرابع يناير - مارس - أبريل - يونيو 1994.

ابن وهب الكاتب:

- البرهان في وجوه البيان، تقديم وتحقيق الدكتور حفني محمد شرف، مكتبة

الشباب، القاهرة – مصر 1969.

ابن ياسر، عبد الواحد:

- "الخطـاب المقدماتـي"، مجلـة (علامات في النقد) المجلد الثاني عشـر، الجزء 47، محرم 1424، مارس 2003.

المصادر والمراجع باللغة الفرنسية

ABEL, olivier:

- "La problématisation du monde et la mimésis de Paul Ricoeur", Dans: Argumentation et questionnement, sous la direction de Corinne Hoogaert, Paris, presses universitaires de France, 1996.

ANSCOMBRE, JC, et Ducrot, Oswald:

- "L'argumentation dans la langue" Dans langages, N 42, Didier Larousse, Juin 1976.

ANSCOMBRE, JC et DUCROT, Oswald:

- "Argumentativité et informativité" Dans: De la méthaphysique à la rhétorique, Essais à la mémoire de chaim-Perelman avec un inédit sur la logique rassemblés par Michel Meyer, éditions de l'université de Bruxelles, 1986.

CARRILHO, Manuel Maria:

- Rhétorique de la modernité, Paris, Presses universitaires de France, 1ère édition 1992.
- Conséquences de la problématologie, Dans: Argumentation et questionnement sous la direction de Corinne Hoogaert, Paris, presses universitaires de France 1996.

COULOUBARITSIS, Lambros:

- "Dialectique, rhétorique et critique chez Aristote", Dans: De la métaphysique à la rhétorique, Essais à la mémoire de chaim-Perelman avec un inédit sur la logique rasemblés par Michel Meyer, éditions de l'université de Bruxelles 1986.

DUCROT, Oswald:

- Les échelles argumentatives, Paris, les éditions de minuit, 1980.

HOOGAERT, Corinne:

- "Persuasion, communication et questionnement", Dans: Argumentation et questionneement, sous la direction de Corinne Hoogaert, paris, Presses universitaires de France 1996.

MEYER, Michel:

- Logique, language et argumentation, Paris, Hachette, 1982.
- "pour une anthropologie rhétorique", Dans: De la métaphysique à la rhétorique, Essais à la mémoire de chaim-Perelman avec un inédit sur la logique rassemblés par Michel Meyer, éditions de l'univesité de Bruxelles 1986.
- Introduction à Aristote, Rhétorique, Paris, le livre de poche, 1990.
- Questions de Rhétorique, Paris, le livre de poche, 1993.
- De la problématologie, Philosophie, science et language, Paris, le livre de poche, 1994.
- "Les fondements de l'argumentation", Dans: Argumentation et questionnement, sous la direction de Corinne Hoogaert, Paris, Presses universitaires er France, 1996.

MOESCHLER, Jacques:

- Argumntation et conversation: Eléments pour une analyse pragmatique du discours, Hatier-Credif, Paris, Août, 1985.

MOESCHLER, Jacques et Reboul, Anne:

- Dictionnaiore encyclopédique de pragmatique, Seuil, Octobre 1994.

OLERON, Pierre:

- "Organisation et articulation des échanges de paroles", Dans: de la métaphysique à la rhétorique, Essais à la mémoire de chaim-perelman avec un inédit sur la logique rassemblés par Michel Meyer, éditions de l'université de Bruxelles, 1986.

ORECCHIONI, Catherine Kerbrat:

- La conversation, Editions du seuil, Juin 1996.

PERELMAN, Ch et TYTECA L. Olbrechts:

- La nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation, Tome 1, Paris, Presses universitaires de France, Paris 1958.

PERELMAN, Ch:

- L'empire rhétorique: Rhétorique et argumentation, France, librairie philosophique J. Vrin, 1977.

PERELMAN, Ch:

- Justice et raison, Presses universitaires de Bruxelles, 1963.

PLATON:

- Protagoras-Euthydème-Gorgias-Ménexène-Ménon-Cratyle, Traduction, notices et notes par Emile Chambry, Paris, G.F-Flamarrion, 1967.

VIGNAUX, Georges:

- L'argumentation, Essai d'une logique discrusive, Préface de Jean-Blaise Grise, Genève, Librairie Droz, 1976.
- L'argumentation, du discours à la pensée , Paris, Hatier 1999.